

LA UTOPÍA

JEAN SERVIER

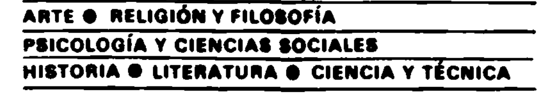
BREVIARIOS

Fondo de Cultura Económica

REIMPRESIÓN • 1995

Jean Servier

La Utopía, el país de Ninguna Parte imaginado por Tomás Moro, se ha convertido en un sueño plural de la humanidad: las utopías son las imágenes de concordia social, de orden y armonía que los hombres se han hecho. Son el esperanzado reverso de la realidad directa y oprimente; y por eso, por su fuerza de atracción, se han transformado no pocas veces en instrumentos revolucionarios. En *La Utopía*, Jean Servier hace un resumen brillante de las principales utopías y aun antiutopías que en el mundo se han elaborado; de san Agustín y Bacon a Aldous Huxley, pasando por Fourier y Robert Owen, Servier pasa revista a esas contrapartes de lo existente, a esas fabricaciones mentales de suma perfección y perfecto funcionamiento. *La Utopía* es una lectura fascinante y erudita; su autor ha procurado y conseguido, en todo momento, conciliar la información enorme sobre su tema con un estilo accesible y elegante.





Traducción de

Ernestina Carlota Zenzes

LA UTOPÍA

por JEAN SERVIER



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1979
Primera edición en español, 1982
Segunda reimpresión, 1995



Título original:
L'utopie

(Colección *Que sais-je?*)
ISBN 2-13-035925-6

Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-1007-5

Impreso en México

INTRODUCCIÓN

> Inmediatamente después encontraron setecientos carneros socialistas, igualmente magníficos.
>
> Friedrich Engels y Karl Marx, *Utopisme et communauté de l'avenir*, París, Maspero, 1976, p. 74.

Utopía, país de Ninguna Parte, como llamó Tomás Moro a la República feliz, de la que describió la economía, urbanismo, relaciones entre ciudadanos, así como la organización y los detalles de la vida cotidiana de sus habitantes. La obra, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia*, fue traducida al inglés en 1551 y el término tuvo éxito; "utopía" se convirtió en el sustantivo que designa todo proyecto irrealizable y dio origen a dos adjetivos, "utópico" que subraya el carácter imposible de un deseo, de una intención, y "utopista" que califica a los inspiradores de sueños. La idea de Tomás Moro no se refería a un *eu-topos*, a un país feliz, sino, como él mismo escribía a Erasmo, a una *U-topia* es decir, en latín, *Nusquama*, país de ninguna parte, ya que juzgaba improbable la existencia de un Estado tan perfecto, según él.

Los navegantes de lo imaginario conocieron, en el transcurso de los siglos, riberas vírgenes que pronto desaparecían entre las brumas —Oceana o Nueva Atlántida— mientras otros viajeros más intrépidos permitieron a su imaginación elevarse hasta los Estados del Sol o de la Luna. La incierta geografía de esos países se ve compensada en todos los relatos por la abundancia de detalles concernientes a la vida cotidiana de los utopianos, un poco como en un sueño donde ciertos elementos se perciben con precisión y dejan huella en la memoria,

mientras que su encadenamiento se olvida o parece absurdo al despertar. El estudio de las utopías ha tentado a bástantes investigadores, muchos de los cuales se han dejado llevar por los reflejos de sus propias ilusiones, jugando con los sueños de los utopistas del pasado.

En efecto, con demasiada frecuencia el término de utopía ha servido, sirve de desván en el que los autores amontonan, al capricho de su imaginación, hechos sociales tan dispares como los movimientos milenaristas, los proyectos políticos más diversos, siempre que tiendan a modificar la sociedad o a mejorarla, o grupos comunitarios, comunidades inconsistentes, que siguen las más diversas y dispares orientaciones.

Precisemos primero que el deseo de cambio de un orden social no procede necesariamente del imaginario utópico. La utopía no es, como lo ha dicho Karl Mannheim, un esquema que podría cambiar el orden social existente, inspirando a una colectividad o a una parte de ella un deseo de cambio; incluso si, como precisa Mannheim, estas orientaciones que guían una acción tienden a socavar parcial o totalmente el orden de cosas reinante en ese momento... "Una orientación de ese tipo, en desacuerdo con la realidad, sólo se vuelve utópica cuando además tiende a romper los vínculos con el orden existente" (Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, FCE, 1ª. Ed., 1941).

Esta definición nos conduciría a rechazar la mayor parte de las utopías que, aunque fueron críticas de una sociedad en un momento particular de su historia, nunca han quebrantado, siquiera parcialmente, "el estado de cosas reinante en ese momento", aun cuando presentaran, en un juego de óptica, la imagen invertida de la sociedad.

Karl Mannheim lleva el desprecio hasta el punto de dar como ejemplo los movimientos milenaristas y particularmente el de Thomas Müntzer, de 1521 a 1525, siguiendo en esto a muchos historiadores marxistas cuyo objetivo es hacer de este iluminado sanguinario un héroe de la lucha de clases. Es éste un punto de vista bastante simplista como afirma Norman Cohn (*Les fanatiques de l'Apocalypse*, traducción del inglés, París, Julliard, 1962).

Lutero, quien distaba mucho de reclutar a sus seguidores sólo entre las clases favorecidas, redactó un panfleto contra "las bandas de campesinos ladrones y asesinos". En efecto, a juzgar por los escritos de Tomas Müntzer, éste se muestra mucho menos interesado por la naturaleza de la sociedad futura que por la exterminación que debía precederla (cf. Norman Cohn, *op. cit*, p. 248). Éste es, sin duda, uno de los principales términos de la oposición entre movimientos milenaristas y utopías (cf. Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, sobre todo el capítulo xx "Los temas del milenarismo", pp. 347 a 359, París, Gallimard, col. "Idees", 1967).

La ciudad perfecta que será dada a los hombres al final de los tiempos —según ciertas creencias— corresponde a un registro diferente del imaginario. El país donde fluyen la leche y la miel es muy diferente a la ciudad de las leyes justas, con jornadas de trabajo cortas pero obligatorias para todos (cf. Id., *op. cit.*, p. 354, y N. Cohn, *op. cit.*, p. 25).

Resulta absurdo entonces querer hacer de la utopía un ideal social redactado, formalizado, para ser propagado entre el pueblo por una *intelligentsia*. Y aun sería necesario distinguir entre ellos a los que proponen una constitución para una sociedad modelo —desde la *República* de Platón hasta los saint-simonianos y los *naifs* de la Revolución francesa

como Joseph Babeuf, llamado Gracchus, con su profesión de fe— coincidiendo así con Thomas Müntzer: "Los opositores serán exterminados."

En estas concepciones equivocadas de la utopía habría que situar el error inicial de Marx, al creer que "los mismos hombres que establecen relaciones sociales conforme a su producción material, producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales" (*Miseria de la filosofía*, con un prefacio de F. Engels, trad. de H. Quelch, Chicago, 1910, p. 119, trad. francesa Ed. Costes, p. 127).

A partir de esta afirmación, fundada en una concepción factual de la historia y particularmente de la economía, se puede admitir que otros hombres podrán establecer otro modo de producción material y "producir", al mismo tiempo, otros principios, otras ideas, otras categorías.

En esta perspectiva, los utopistas habrían servido para demostrar, en los hechos, la superioridad de la comunidad de bienes sobre la propiedad privada. Para los marxistas, éste es uno de los aspectos más positivos del utopismo. Sin embargo, para estar seguros de no equivocarse, tienen el cuidado de seleccionar sus utopías, prefiriendo a Saint-Simon —el sociólogo francés Gurvitch dice que Marx le debía mucho— y a Victor Considerant, a pesar del fracaso de su falansterio, que inspiraría el *Manifiesto del Partido Comunista*.

Es cierto que Tomás Moro, Campanella, Cyrano de Bergerac, Rabelais y su abadía de Thélème, Fenelón, Swift y Say nunca inspiraron a Marx.

Es, por lo demás, una extraña concepción estudiar a ciertos autores preguntándose si anuncian, como otros tantos precursores, la natividad del pensamiento de un filósofo cualquiera, sea cual fuere su

talento e incluso, si se quiere, su genialidad para comprender o haber comprendido algunos problemas de su tiempo.

Salvo si se utiliza este artificio constante que consiste en seleccionar a los autores que se han librado a este género literario particular, es necesario reconocer que no todas las utopías son comunitarias y, cuando lo son, la práctica comunitaria se da en diferentes grados. Correlativamente, una encuesta muestra, de manera evidente, que la historia de las comunidades religiosas o socialistas, proporciona pocos ejemplos de establecimientos o instituciones que procedan de una visión utópica.

Las sociedades, particularmente en la región mediterránea, que practicaban todavía antaño la repartición anual de las tierras de labor entre las familias de una misma aldea, estaban por otra parte, rígidamente jerarquizadas, divididas en castas sociales y profesionales, con reglas estrictas que regían el parentesco y el matrimonio. Su ejemplo, si bien es utilizado a veces como ilustración de un cierto "comunismo primitivo", en ningún caso puede servir de prefacio a una historia de la utopía.

No sucede lo mismo con las comunidades "surgidas en estos últimos tiempos y que aún existen", de las que hablan F. Engels y Karl Marx (*Utopisme et communité de l'avenir*, París, Maspero, 1976). Éstas pueden parecer proceder de cierta concepción "utópica" de la sociedad, pero se trata en realidad de comunidades religiosas, místicas, como los *Shakers* –una secta fundada en Inglaterra en 1747, y que posteriormente se expandió al norte de los Estados Unidos, en Nueva Jersey–. Sin duda encontramos en ella la comunidad de bienes, pero con la coacción de una fe religiosa estricta, así como la separación de los sexos y el celibato. Estamos lejos de Platón, de To-

más Moro, de Rabelais, de Fourier o de Owen. Son comunidades religiosas que recorrieron el tiempo de la mejor manera, sin duda porque el vínculo que une a cierta concepción de la aventura humana con Dios es más fuerte que los lazos establecidos únicamente por la comunidad de bienes terrenos.

En efecto, su principio "económico" es un versículo de Los hechos de los apóstoles (2, 44-47): "Y todos los que creían estaban juntos; y tenían todas las cosas comunes. Y vendían las posesiones, y las haciendas, y repartíanlas a todos, como cada uno había menester. Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas comían juntos con alegría y con sencillez de corazón. . . Y el señor añadía cada día a la iglesia los que habían de ser salvados."

Por otra parte, el análisis de Henrick F. Infield sobre estas comunidades nos muestra a los huteritas y los amish cerrados al mundo exterior, temiéndolo, y lejos de construir ese modelo del que habla Mannheim (Infield, *Utopia and experiment*, Nueva York, Ed. A. Praeger, 1955).

¿Podemos extender entonces la noción de utopía a estas comunidades evangélicas de fe inquebrantable, y de allí a todas las comunidades religiosas en general, es decir, confundir monaquismo y utopía?

Sólo puede tratarse de un ejercicio de retórica. Una simple lectura de todas las utopías pone en evidencia, si se la menciona, el carácter vago de la religión practicada. "Adoran el Sol, la Luna o un Dios invisible, infinito, incomprensible." Tomás Moro afirma que los "utopianos creen que contemplar el Universo y loar al autor de las maravillas de la creación, es un culto agradable a Dios". En el *Año 2440*, según el sueño de Mercier, los hombres renunciaron a la teología y practican el monoteísmo

"de los patriarcas". Los templos, coronados con cúpulas transparentes, ponen a los fieles en contacto con las "grandes lecciones de la Naturaleza".

Muchos autores han creído que debían distinguir la "utopía escrita de la utopía práctica". La utopía escrita siempre, o casi siempre, es definida como tal por su propio autor, quién no abriga ninguna ilusión en cuanto a las posibilidades de aplicar la constitución, cuyos méritos enuncia. No sucede lo mismo con las utopías "practicadas" acerca de las cuales nadie puede establecer criterios (lo vimos a propósito de las comunidades religiosas).

En efecto, toda asociación puede ser una utopía si tiene como objetivo la felicidad de los societarios y su aislamiento del resto del mundo con su consentimiento.

Según se sabe, en todas las utopías reconocidas sin discusión como tales —hablamos aquí de las utopías escritas— los hombres son tan felices que a ninguno acude el deseo de ir a correr mundo. Ahora bien, en la mayor parte de los casos, las utopías "practicadas" terminan generalmente, al cabo de pocos años, con el alejamiento de los societarios, exasperados. Su fracaso muestra que es imposible edificar una sociedad sobre el rechazo de los valores individuales, sobre un ideal de vida mediocre y de vida espiritual limitada a las dimensiones de una biblioteca de escuela primaria.

Por otra parte, esta distinción, cuya discusión sólo puede tener por objetivo el de llenar seminarios inútiles, corre el riesgo de agrupar, en la misma confusión, un convento de trapistas, una aldea de recreo y "utopías limitadas en el tiempo" como el desayuno anual sobre la hierba de un grupo cualquiera.

En otro plano, una constitución política no es una utopía, aunque no sea aplicada y corra el riesgo de no serlo nunca. La historia del Derecho constitucional proporciona muchos ejemplos de esto, tantos como los que se podrían encontrar en los archivos de los partidos o clubes políticos.

¿Puede la utopía incluirse en lo que las críticas literarias llaman hoy "política-ficción"? Sin duda y en todos los casos. A condición de no ver sin embargo en la "política-ficción" ni en la "ciencia-ficción" un esbozo del futuro.

Víctor Hugo decía: "La utopía es la verdad del mañana", y Lamartine: "Las utopías son sólo verdades prematuras." A pesar de estas afirmaciones frecuentemente retomadas, las utopías, incluso cuando los hombres han intentado realizar lo que podían comprender de ellas, se nos aparecen sólo como "revoluciones", es decir, en el sentido etimológico del término, como intento de retorno al pasado y, en la ocurrencia, como formas crípticas de retorno a un pasado imaginado, de manera más o menos consciente.

La *República* de Platón, rural y alejada del mar, enemiga de toda forma de comercio, estaba lejos de la Atenas de entonces, dispuesta a lanzarse a la aventura oriental para recuperar su pasada prosperidad, en espera de Alejandro más que del reino de los príncipes-filósofos. Casi siete siglos más tarde, el filósofo Plotino pidió al emperador Galiano, amigo suyo, que rescatara de sus ruinas a una ciudad que antaño —se decía— había existido en Campania. Deseaba retirarse allí con sus discípulos, obligar a los ciudadanos a vivir siguiendo las leyes de la *República* de Platón y dar a esta ciudad el nombre de Platonópolis (Porfirio, *Vida de Plotino*, 12, I). . . en el siglo III de una era nueva.

Tomás Moro describe su isla feliz de Utopía en el momento en que Occidente vivía el amanecer de su expansión, después de la conquista del Nuevo Mundo. Busca en la tolerancia religiosa de los utopianos, a los que describe con agrado, un sosiego frente al gran desgarramiento espiritual de Occidente, a la herida sufrida en su fe de cristiano, en la fidelidad a su rey.

Las medidas sociales tomadas por los Tudor en Inglaterra, en el siglo XVI, no deben nada a los utopistas: por ejemplo, la ley que exigía que toda casa de campo estuviera rodeada de cuatro acres y medio de terreno por lo menos, para asegurar un mínimo de cría de ganado menor y de huertas; la pensión de cuatro denarios a un chelín por semana, pagados por las parroquias a los ancianos sin recursos. Del mismo modo el príncipe elegido de la utopía, precedido por un macero cargado con un haz de trigo, insignia de sus funciones, dista mucho de una Inglaterra abierta a la conquista de los mares con toda la fuerza de sus comerciantes, capitanes y piratas.

En el siglo XVIII, al iniciarse la transformación industrial de Europa, los utopistas alababan los méritos del retorno a la tierra. En el siglo XIX, cuando el fenómeno urbano iniciaba la desaparición de los antiguos horizontes sociales —la parroquia, la aldea o el caserío— y la descomposición de la vieja cohesión familiar debido al éxodo rural, los utopistas trazaban planes de colectividades, de falansterios, yendo a contrapelo del deseo de los migrantes de huir de las viejas tutelas y hundirse en el anonimato de las ciudades. Éste es un elemento importante sin el cual el éxodo rural, reducido a sus determinaciones económicas no se comprendería plenamente. Pero ya en Inglaterra desde princi-

pios del siglo XVIII, otras utopías preconizaron la igualdad y la comunidad de la tierra, mientras que la Compañía de las Indias Orientales había recibido su carta en 1600.

Sin duda puede uno interrogarse sobre las frágiles comunidades que, ante nuestros ojos, se reúnen en nombre del retorno a la tierra-madre no contaminada y se desunen una vez que han descubierto sus duras realidades, las dificultades insospechadas de la crianza de cabras y los problemas planteados por el ejercicio de una artesanía aprendida en tres semanas.

La afirmación —sin fundamentos— del carácter premonitorio de las utopías anunciadoras de un futuro comunitario, es una forma de hacer de esos sueños, generalmente producto de buenas intenciones, signos precursores del carácter ineluctable del advenimiento de un Estado comunista, de la dictadura del pueblo.

Así, habría habido un "socialismo utópico" que sería para el socialismo "científico" lo que la poesía es para la ciencia. Pero las realizaciones del socialismo utópico, sus comunidades sin brillo que se disuelven en el aburrimiento o la exasperación, no influyeron en la vida política de Occidente y no tuvieron en la historia, el peso con el que soñaba Proudhon.

El socialismo científico, o que por lo menos pretende serlo, afirma apoyarse en bases irrefutables, las descubiertas por la ciencia y sus leyes, es decir, en este caso, el evolucionismo y una cierta concepción de la historia. Pero otros ejemplos han demostrado que el evolucionismo también podía conducir al imperialismo y al racismo con mayor seguridad que a la democracia; la misma concepción materialista de la historia puede estar al servicio de

cualquier sistema de gobierno que se encuentre basado únicamente en la preeminencia de los bienes de este mundo, en su intercambio y su circulación.

Sin duda, como se ha dicho: "La huella, los retratos y las banderas de Marx y Engels flotan sobre un tercio de las tierras emergidas: URSS y China, Estados Asiáticos y Este Europeo sin olvidar a Cuba. Los dos partidos políticos mejor organizados de Francia y de Italia los tomaron como antecesores. Así pues, el socialismo que se proclamó a sí mismo científico ha tenido 'éxito'; es, según sus partidarios, un socialismo realista" (Dominique Desanti, *Les socialistes de l'utopie*, p. 307, París, Editorial Payot, 1970).

Falta saber lo que encubren esas banderas. En un país del sudeste de Asia, "la vida es totalmente comunitaria, desde la comida en enormes hangares hasta la educación de los niños. No hay dinero ni salario. Cada uno recibe un kilo de arroz por día, una libra de sal por año y una muda —pantalón y blusa negros— por año... Para comer es necesario trabajar. Como no existe la moneda, es prácticamente imposible sobrevivir fuera de las cooperativas... Las brigadas móviles, compuestas esencialmente por jóvenes... separados de sus familias, se emplean en grandes trabajos de riego... Trabajan ocho horas al día y descansan teóricamente tres días al mes, buena parte de los cuales se consagra a los cursos de formación política... La radio bombardea a la población con comunicados y coplas revolucionarias dictadas por el partido, omnipresente y todopoderoso, pero siempre misterioso". (A.M. Cambodge: "Le socialisme par le vide" en *L'Express*, núm. 1395, 3-9 abril 1978).

¿Es ésta una realización del socialismo "científico"? ¿Es una señal de su buen "éxito"? ¿Es una

prolongación del pensamiento de los humanistas del Renacimiento, de los libertarios del siglo XVII? ¿Habría hecho Erasmo el elogio de esta locura? ¿Tomás Moro, Rabelais, Fourier, Roberto Owen hubieran tenido la autorización de sobrevivir en esta "utopía" que se dice descendiente en línea directa de sus sueños?

Entonces tal vez podemos considerar a la utopía como aquello que sus autores afirmaron siempre que era: una forma de soñar despierto.

Muchos enfoques infructuosos, pero ingeniosos, han tratado de explicar la utopía a través de la psicología de sus autores, o haciendo referencia a la Ciudad de Dios, mito de perfección social misteriosamente presente en el inconsciente de todos los hombres. Sin embargo, la utopía es la Ciudad del Hombre y sólo eso, indiferente a todo pensamiento religioso, si se hace a un lado cierto cristianismo, presente en algunos, dictado por la censura del consciente y los imperativos impuestos por algunas épocas.

Todas las utopías pretendieron ser religiones del Hombre, ahorrándole las angustias de la meditación sobre el sentido de su aventura terrestre y ofreciéndole su finalidad como la meta de toda su vida, a tal punto que uno se siente tentado a compararlas con los peores regímenes totalitarios.

De Platón a Saint-Simon, Fourier o Cabet, muchos reformadores políticos parecen haber querido encontrar en la utopía la visión tranquilizadora de un futuro ordenado por el hombre al inclinarse sobre las aguas primigenias del sueño. "La cristiandad se ha vuelto vieja —decía un discípulo de Jung, John Lagard—, es necesario que renazca ahora de nuestros sueños, como se mostró antaño en la revelación de San Juan. . ." (*The Lady of the Hare*).

Las diferentes utopías imaginadas en los comienzos de la reflexión sociológica presentan todas ellas innegables analogías con la ciudad, tal como es concebida y construida por las civilizaciones tradicionales— las civilizaciones que rodean Occidente, o más bien las que lo rodeaban antaño, y que forman el horizonte de su pasado. Tienen su rígida geometría urbanista, también sus leyes coactivas que nadie puede cuestionar, ya que son justas, es decir, conformes al mito de fundación.

La ciudad radiante, la Ciudad del Sol, ignora los problemas del siglo; es la isla encantada, milagrosamente preservada en el extremo del océano, el arca perfecta redescubierta al final del sueño. Rodeada de altas murallas o protegida por el océano, representa, más allá de los sistemas económicos o sociales, una aspiración profunda de un refugio, como un sueño expresa los deseos y las angustias de un enfermo.

Las utopías se nos presentan como sueños nacidos del sentimiento de abandono de una clase social— siempre la misma, en el transcurso de los siglos. Este sentimiento de desamparo —*Geworfenheit*— en el sentido que Heidegger da al término en *Seit und Zeit*, es el estado del hombre arrojado al mundo, abandonado a sí mismo, sin esperar nada de un poder superior en cuya existencia ya no cree.

Platón sueña con una república gobernada por los príncipes-filósofos, que encuentra en sus justas leyes la organización jerarquizada de las civilizaciones tradicionales, de la ciudad antigua. Más tarde, la utopía se vuelve el refugio de quienes son atemorizados por las grandes corrientes milenaristas, que no cesan de sacudir a Occidente desde el surgimiento del cristianismo.

Más adelante la utopía será un objetivo pro-

puesto a los movimientos revolucionarios, preocupados únicamente por los medios, y sintiéndose impotentes al despertar de su apoteosis sangrienta.

Los humanistas, los sabios, pretenden ser entonces los guías iluminados de la nueva sociedad, por lo menos aquellos que lograron sobrevivir. Todos esperaron largo tiempo a que una autoridad misteriosa les confiara el poder, en nombre de la sabiduría y de la razón; tan largo tiempo que todavía lo siguen esperando, incluso una vez que el soplo ardiente del motín popular ha pasado.

La utopía es para ellos como un sueño que mitiga su *Weltschmerz*, dolor del mundo, dolor de vivir, siempre de la misma manera, con pocas variaciones en sus temas y en sus formas de expresión, en los distintos momentos de la historia. Es, antes que nada, una voluntad de retorno al urbanismo y a las leyes inmutables de las ciudades tradicionales, ancladas en su conformidad, a un modelo mítico primigenio, del que los humanistas se sienten los señores iluminados: una ciudad que se levanta más allá de las aguas revueltas del sueño, como una isla al final del océano, la Ciudad del Hombre liberado de sus angustias, liberado del peso de su libertad, de su libre arbitrio al final de la noche.

I. ATENAS Y LA ATLÁNTIDA

"Hipodamo, hijo de Euripón ciudadano de Mileto, el que intentó el trazo geométrico de las ciudades y dividió el Pireo en forma de damero..."

Aristóteles presenta así (*Política*, II, VII, 1) al urbanista más famoso de su tiempo, primer arquitecto que tuvo la oportunidad de reconstruir una ciudad entera y de trazar al mismo tiempo las grandes líneas de su constitución; y también como *Météorologos* —especialista de los fenómenos celestes— ya que la ciudad debe hacer participar a los hombres de la armonía cósmica. La concepción precisa del Universo ya había llevado a los milesianos a trazar los primeros mapas del mundo habitado, sin duda bajo la influencia de los cosmógrafos de Oriente. La *polis*, la Ciudad de los Hombres, es un todo cuyo cuerpo de piedra y alma racional nacida de leyes justas participan por igual de esta armonía. Hipodamo proyectó una ciudad de 6 000 habitantes en forma de tablero de damas, devidida en barrios correspondientes a las tres clases sociales: artesanos, agricultores y guerreros; el centro, el *Agora*, era el punto de comunión de todos los hombres por el verbo libremente expresado.

Los magistrados eran elegidos por el pueblo entero; debían ocuparse de los asuntos de la ciudad, de los extranjeros y de los huérfanos (Aristóteles, *Política*, II, VIII, 4).

Esta división tripartita de la ciudad griega no es una innovación de Hipodamo de Mileto. Está ligada a todo un pasado legendario, el de los

mitos de fundación desde Teseo. Hipodamo no intenta crear una obra original a la cual unir su nombre sino, por el contrario, aproximarse a la pureza de los orígenes, encontrando en el fondo de las leyendas de fundación la rigurosa geometría de las estructuras sociales rígidas, producto de cierta concepción de la armonía del cosmos. De esta manera piensa, sin duda, reintegrar a los hombres a la armonía del mundo a fin de preservarlos de muchas desgracias. Si la destrucción de Mileto fue necesaria para que Hipodamo trazara el proyecto de una ciudad armoniosa, las guerras del Peloponeso provocaron en Platón una reflexión sobre lo justo y lo injusto, sobre la República y sus leyes. Desde los inicios del siglo v al 338, Atenas no conoció un período de paz de más de diez años, es decir, ciento veinte años de guerra en un siglo y medio.

Platón llega a pensar que el gobierno de la ciudad no puede incumbir al pueblo; debe confiarse a los verdaderos "filósofos", únicos capaces de concebir una ley justa. Así la ciudad no se expondrá más al ilusionismo de los oradores, a los caprichos de los hombres que estén en el poder, más preocupados por permanecer en él que por mantener la integridad moral de la ciudad.

Pero las tradiciones pasadas han perdido todo sentido y ya no pueden constituir las bases de una sociedad, y sin embargo, dice Platón, los hombres tienen necesidad de una fábula.

A pesar de su aparente desprecio por las leyendas, el filósofo retoma, sin mencionarlo, uno de los temas de Hesíodo, el de las razas metálicas que se sucedieron en la historia de la humanidad.

Sin embargo, mientras que en el mito de Hesíodo las razas se suceden, aquí cohabitan en un eterno presente para mayor bien de la ciudad. Ya no son

algunos individuos los que vivirán como los habitantes del Olimpo, ignorando la vejez y la muerte, sino que será la Ciudad de los Hombres en su totalidad la que accederá a la inmortalidad: gracias a sus filósofos, cuya sabiduría es de oro puro, a sus guerreros, cuya virtud es de plata inalterable, al bronce de los labriegos, al hierro de los artesanos —entre otras castas hereditarias— (*República*, 415 b).

La ciudad debe preocuparse igualmente por la suerte de las mujeres y de los niños (451 b); las mujeres reciben la misma educación que los hombres ya que, dice Platón, la diferencia de sexos no implica necesariamente la diferencia de aptitudes. Hombres y mujeres se reúnen libremente en los gimnasios o en las viviendas correspondientes a sus clases sociales. La comunidad de mujeres sólo existe entre los guerreros —los guardianes— a fin de suprimir una posible causa de discordia. Los otros ciudadanos disfrutan de uniones provisionales reglamentadas por leyes —hasta los cuarenta años para las mujeres y cincuenta para los hombres.

Fuera de estos límites de edad de los padres, los niños serán considerados como ilegítimos y rechazados por la sociedad. En la *República* apenas se hace mención de la religión, de los ritos y de los sacrificios tributarios, con excepción de una breve referencia al oráculo de Delfos. Los sacerdotes no forman parte de las clases sociales previstas por Platón, ya que la ciudad es la única intermediaria posible entre los hombres y lo Invisible, el único medio capaz de asegurar su salvación.

La ciudad de Platón no intenta dominar otras ciudades de piedra y lodo. Aislada en el interior de las tierras, pretende estar al abrigo incluso de los tesoros de este mundo arrastrados desde Oriente a través de las rutas marinas. Es, como en

las civilizaciones tradicionales, la matriz de la que escaparán las almas regeneradas por las leyes justas, dispuestas a afrontar el más allá, capaces de elegir, para una nueva vida terrestre, un destino armonioso y la compañía de un genio bueno. Es necesario, dice Platón, ver el alma inmortal del hombre buscar lo que, como ella, es divino, inmortal, eterno. Así, las leyes de la ciudad la protegen de las impurezas de este mundo –"de la corteza gruesa y burda de tierra y piedra que proviene de esos bienaventurados festines, como se les llama". (*República*, 612 a)

Ya que, más aún que las leyes justas, a Platón le preocupa el destino de las almas después de la muerte y, sin duda, transmite en *Fedro*, en las *Georgias*, en *Fedón*, lo esencial de una enseñanza secreta. En la *República* es el relato de Er de Panfilia, venido de entre los muertos, lo que nos recuerda la finalidad de la ciudad de las leyes justas.

Con este antiquísimo *logos* termina la *República*. Muchas escenas, particularmente la ascensión de los elegidos y el descenso de los condenados, inspiraron sin duda el arte cristiano, como también los "hombres salvajes y llameantes" ensañados en castigar a los malvados. Ciertamente, la tradición platónica no esperó el Renacimiento para enriquecer el pensamiento de los hombres de estudio con sus certezas y símbolos. El relato de Er constituye la justificación de la ciudad armoniosa y de sus leyes austeras, únicas capaces de preparar al hombre para la elección de un nuevo destino, en una nueva etapa en el ciclo de su devenir que podrá franquear "adornado con las recompensas de la justicia, como los vencedores de los juegos".

Si bien la *República* no conservó la casta de los sacerdotes, las *Leyes* (v. 745 b-c) retoman el tema de

la división geométrica de la ciudad que irradia desde el centro: el recinto consagrado a Hestia, a Zeus y a Atenea. La ciudad esbozada en las *Leyes* es una ciudad que no tiene murallas, pero que está rodeada de templos.

Adelantándose a Maquiavelo, Platón estima que las murallas disponen a la desidia al invitar a los ciudadanos a refugiarse más que a combatir (*Leyes*, VI, 778 c).

Por lo demás Platón retoma en *Critias* la organización política de la antigua Atenas que se asemeja en muchos puntos a la que preconiza para la Atenas renovada. Insiste en que debe reinar una rigurosa separación de las clases sociales. "La raza de los guerreros, aislada desde el principio por los hombres divinos, habita aparte." Tiene lo necesario para vivir y desarrollarse. Pero ningún guerrero posee algo en particular; estiman que todo lo que les pertenece es común. No piden a los otros ciudadanos nada más que lo que necesitan para su subsistencia (*Critias*, 110 d). En ese tiempo, las ocupaciones guerreras eran comunes a mujeres y hombres (*Critias*, 110 b). Esta organización cívica y militar permitió a Atenas, dice Platón, rechazar la invasión de los atlantes y liberar a todos los pueblos situados en este lado de las columnas de Hércules; ya que el Imperio de la Atlántida se había extendido mediante la conquista , hasta Egipto, hasta Tirrenia (*Critias*, 113 c).

En el pensamiento de Platón, la Atlántida es la antítesis de Atenas la sabia. Fundada en la desmesura, es la ciudad injusta, nacida del capricho de un dios tumultuoso, Poseidón, en recuerdo de sus amores con Clito, una hija de la Tierra. La ciudad de los atlantes está protegida por recintos concéntricos de tierra y mar. Sus murallas resplandecen al sol, re-

cubiertas de cobre, de estaño fundido y de un metal misterioso, el auricalco "de reflejos de fuego".

Cada línea del *Critias* subraya la riqueza de los atlantes; todo allí es profusión: los jardines, los gimnasios, los campos ecuestres.

Sin embargo, esta sociedad está viciada desde la base por el reclutamiento del ejército y el sistema impositivo: un impuesto en hombres y en material pagado por cada uno de los 6 000 distritos de la isla. Las tropas más seguras están alojadas en el recinto interior, lo que permite suponer que hay tropas menos seguras. Los guardias fieles están acuartelados en el interior mismo de la Acrópolis, cerca del palacio real.

Diez reyes, representando la posteridad de Poseidón —cinco pares de gemelos machos— ejercen la totalidad de los poderes. Cada uno en su ciudad "puede castigar y matar a quien quiera" (*Critias*, 119 c).

Su sabiduría no provenía del libre desarrollo de su alma racional; era sólo la consecuencia de un elemento irracional: la presencia en ellos de una partícula divina, de un *phuséios théias* vinculado a su origen divino, a su carne de bastardos de Poseidón.

Está uno casi tentado a hablar en términos genéticos, porque justamente de eso se trata. "Cuando el elemento divino llegó a disminuir en ellos por el efecto repetido del cruzamiento con numerosos elementos mortales, cuando dominó el elemento humano. . ." (121 a-b) fueron incapaces de soportar su prosperidad presente y cayeron en la desmesura. Parecieron desagradables a los hombres clarividentes porque habían perdido los bienes más preciosos; mientras que para los ciegos eran bellos y bienaventurados, inflados como estaban de

avidez injusta y de poder. Entonces Zeus reúne a los dioses para juzgar a la ciudad impía.

La Atlántida no es solamente el opuesto mítico de Atenas la virtuosa, reintegrada por leyes justas. Representa además al Oriente, particularmente a Persia, cuyas invasiones habían socavado los cimientos de la ciudad y del pensamiento griegos, más aún que los atlantes en un lejano pasado mítico.

En muchos aspectos la Atlántida recuerda las ciudades de Asia Menor. Según Herodoto, Ecbatana estaba protegida por siete recintos concéntricos esmaltados con los colores de los siete planetas. En el centro se alzaba el palacio real, el tesoro del rey y los santuarios erigidos por Nabucodonosor, cubiertos de oro y plata como el templo de Poseidón (Herodoto, Clio, 98).

Las ciudades circulares forman parte de la tradición oriental —Bagdad conservó su forma primitiva hasta el primer siglo del Islam— y expresan una de las primeras preocupaciones de la ciudad que será retomada en el curso de los siglos por todas las utopías: exorcizar a la muerte.

En efecto, Alcmaón de Crotona explica que los hombres mueren porque no pueden, como los astros, vincular el principio al fin (P. Léveque y P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, p. 78). De este modo, proyectando sobre la tierra la órbita de los astros y particularmente el curso aparente del Sol, la ciudad fija el tiempo, uniendo en un presente eterno el alba y el ocaso, haciendo participar a los hombres de la inmutabilidad del tiempo primigenio así reencontrado. También Aristófanes nos muestra a Pistetairos dando a los pájaros el consejo de construir una ciudad y de "rodear el aire con un gran muro circular de ladrillos como en Babilonia" (*Las aves*, 550 y *ss.*). Así pues, al rechazar la inva-

sión de los atlantes, Atenas venció por primera vez a Oriente cuyo poder proviene de un elemento divino, casi mágico, un *phuséios théias* mezclado con el ladrillo y el recubrimiento de esmalte de los recintos consagrados a los planetas; a Oriente, cuyo principio político es la monarquía de derecho divino, la supremacía de un elemento divino mezclado a la sangre de los reyes.

Frente a él está Atenas victoriosa, que pudo oponer al invasor el alma racional, el espíritu de la democracia. Hombres que desprecian los bienes de este mundo, al grado de ponerlos en común, se oponen a los atlantes, ricos propietarios de todos los tesoros de la Tierra.

Atenas no tiene necesidad, para vivir libre, ni de murallas consagradas ni de reyes divinos, sino del desarrollo del alma racional de cada uno de sus ciudadanos. Según la simbología platónica, el plan cósmico de las ciudades hace recordar al hombre su participación, con cada uno de sus gestos, en la armonía del mundo. Pero con el despertar de su alma racional aprende de manera aún más segura que es ciudadano de una ciudad sin murallas, fundada por la voluntad de los hombres y no por la arbitrariedad de los dioses. Las leyes justas dominan las pasiones y la locura del cuerpo; favorecen en este mundo el despertar del alma racional dándole al mismo tiempo la posibilidad de elegir un buen *daimon* en la pradera de los muertos.

La oposición entre el imperio de los atlantes y la Atenas renovada ilustra esta lucha, este *stasis* que representa la contradicción interna del hombre, pero también el secreto de este equilibrio representado por la posición vertical.

Pero se libra aún otro combate del que nacerá el pensamiento occidental moderno. La Atlán-

tida, dominada por su templo y las mil estatuas del recinto sagrado, representa cierta locura del alma, mientras que Atenas es la ciudad de la justa retribución donde el hombre debe prepararse para asumir su humanidad y las consecuencias de sus actos. La ciudad justa cuyo plan trazó Platón prepara las utopías de los siglos venideros; es la Ciudad del Hombre, de un hombre liberado de sus angustias, de la presencia de los dioses en el corazón de su Ser, más aún, de su alma inmortal, que arrastra como un fardo en todos los momentos de crisis de una misma historia.

II. LOS SIGNOS DE LA LLEGADA

Si se hubiera concretado en la piedra el sueño de los hombres del siglo xvi, habría sido necesario construir, como lo quería hacer Bramante en San Pedro de Roma, un templo neoplatónico para la gloria del Dios cristiano, quizás incluso un templo neoplatónico adornado con las 22 letras sagradas de la Cábala. Ya que esta época, de la que se ha querido hacer una especie de prefacio del racionalismo científico, se caracteriza por un interés profundo por lo divino, una voluntad por conciliar la vida terrestre con la fe, a imagen del judaísmo.

Pero el problema no reside ya tanto en las discusiones teológicas que no hacen más que retomar viejas querellas. Los hombres de acción del siglo xvi juzgan improductiva a la Iglesia romana. Es para ellos como un reino sin minas, sin barcos, sin puertos comerciales y sin talleres ruidosos debido al trabajo de los hombres. Es, al contrario, sólo la Isla Sonora descrita por Rabelais, murmurante de cánticos y letanías. Sin embargo, tiene tantas exigencias fiscales como un rey, manteniendo además tropas de mujeres y de hombres inactivos como si fueran piadosas cigarras. En un clima así la reforma podía hacer que sus partidarios aceptaran cualquier dogma teológico aunque éste se adaptara menos aún a la situación social del momento que el dogma de la predestinación.

En los estratos más bajos del pueblo circulaban rumores anunciando el retorno de un Redentor, con una vara de hierro, cuya misión sería la de expulsar al clero y unir a ricos redimidos y a pobres elegidos

con toda justicia, en un solo pueblo. Muchos esperaban aún la resurrección del emperador Federico, añadiendo un nuevo episodio a la leyenda del rey que seguiría vivo más allá del sepulcro, de David al rey Arturo. Aparecen mesías que se reclaman ungidos por David o pretenden encarnar al emperador de los Últimos Días. Hombres zafios como Bohm *el tamborilero* anuncian el reino de la igualdad y de la posesión común de la tierra. Las persecuciones no hacen cesar la difusión de su gran esperanza. En 1520, Thomas Müntzer retoma lo esencial de las viejas doctrinas taboritas, en la voz de un tejedor inspirado.

De la obra de los reformados sólo permaneció su crítica a la Iglesia, crítica que tenía eco en la conciencia popular. Por lo demás, el protestantismo estalla en tantas sectas como concepciones particulares de la salvación pudiera haber. Las cuarenta sectas anabaptistas rechazan la idea misma de Estado —institución útil sólo para los impíos— y se consideran como los elegidos guiados por Dios. Para ellos luteranos y católicos forman, con los turcos, la masa indistinta de los réprobos.

Aquí y allá, en Estrasburgo o en Münster, los anabaptistas anuncian la llegada del milenio, esperándolo con plegarias o preparándolo con la espada.

Tanto fervor reclamaba una tierra virgen para edificar en ella una "Jerusalén purificada", ya que a los ojos de estos combatientes del rey venidero, Europa estaba demasiado mancillada, demasiado sumergida en sus inmundicias para recibir al maestro.

La ciudad de las leyes justas de Platón se volverá el modelo y el refugio de aquellos que desean ofrecer mayor felicidad terrestre a los hombres, aunque privándolos de su libertad de pensar y de elegir; un

amparo contra la promesa de los Tiempos venideros y de la Tierra Nueva, mucho más que un ideal político, demasiado teñido de sutilezas cargadas de pesimismo escéptico y de ironía dolorosa.

Utopía, como lo llamará por primera vez Tomás Moro, país de Ninguna Parte, será el refugio de los hombres de buena voluntad. Sin duda se asemeja en numerosos aspectos a la Tierra Prometida y a la Jerusalén purificada. De hecho, difiere de ellas profundamente, sin distinguir elegidos de réprobos y reemplazando el largo camino del desierto y la sangre de los mártires por las aguas del océano, del sueño, del ensueño.

III. TELEME O EL REINO DE LOS HUMANISTAS

El siglo xvi estuvo marcado por una nostalgia de verdad, que terminó en un desilusionado escepticismo después de los abusos de Lutero, los excesos de Enrique VIII y el autoritarismo de Calvino.

Los humanistas se apartan de los reformadores sin que, por otro lado, las torpes medidas tomadas por la Iglesia los devuelvan al catolicismo.

Sin embargo muchos desean, en lo más profundo de su corazón, volver a encontrar en el Evangelio una regla de conducta individual, una ética válida para los tiempos modernos, así como una política a la que los príncipes se sometan con toda su fe.

Una primera toma de conciencia se abre paso entre los humanistas que retoman la noción platónica de leyes justas, únicas capaces de dar felicidad al pueblo, ya que todos los males son engendrados por el absolutismo del soberano, como antaño por la tiranía. Al mismo tiempo los jefes de empresa, los poderosos financieros, comienzan a pensar que del mismo modo que se necesita experiencia para dirigir una casa comercial y evitar su quiebra en circunstancias difíciles, hace falta mucha prudencia para dirigir un Estado y ahorrarle aventuras financieras desastrosas.

La primera síntesis de estas críticas, el primer manifiesto de la nueva era, fue sin duda la obra publicada por un agustino llamado Gerhard que utilizó el pseudónimo de Erasmus. En 1509, *El elogio a la locura* prepara a Moro y anuncia a Rabelais. Erasmo dedicó su ensayo a Tomás Moro, por amis-

tad hacia este humanista letrado, ese cristiano de recta fe, pero también por amor a los juegos de palabras cultas —con los que se complacerá Rabelais— ya que Moro se acerca al nombre griego de locura, *Moria.*

Cronológicamente la obra de Rabelais es posterior a la *Utopía* de Moro; sin embargo, por el espíritu que de ella emana, sigue estando muy próxima a los orígenes del Renacimiento, a la Academia platónica fundada por Marsillo Ficino y a Pico de la Mirandola.

Las grandes e inestimables crónicas del grande y enorme gigante Gargantúa, aparecen en 1532: una sátira de las novelas de caballería aún en boga en esta época que alcanza un inmenso éxito. El príncipe cuya educación se relata se parece a los otros niños, con la diferencia de que es un gigante y que todo lleva en él el signo de la desmesura. En manos de buenos maestros Gargantúa se convierte en un príncipe humanista, no por ser de buena raza sino porque fue bien educado. Esta educación de príncipe que subraya la importancia de la instrucción en la formación de los individuos, será reclamada en adelante, para todos los ciudadanos, como un derecho imprescriptible, como un pan necesario. La ambición belicista de Picrócolo proporciona a Rabelais la oportunidad para declarar que no hay guerras absurdas, que corren el riesgo de poner en peligro la inestimable vida humana y de comprometer, de una manera u otra, la dignidad del ser humano.

Llegada la paz, después de haber recompensado a "los soldados de sus legiones" y a sus compañeros con generosos dones, Gargantúa funda la abadía de Teleme para su amigo el monje. Teleme es una abadía sin murallas, ya que "donde muros hay por delante y por detrás, hay mucho murmullo, envidia y

conspiración solapada". La abadía sin murallas se inscribe en un hexágono cuyos ángulos están marcados con seis torres, los nombres simbólicos de las cuales esconden sin duda un mensaje. Parece grabar en el suelo el signo del hexagrama, del mundo regenerado y de la reintegración del hombre en un orden nuevo.

Como la *República* de Platón, la abadía está dotada de baños, de lizas y de terrenos para juegos. En efecto, en Teleme el alma y el cuerpo de cada individuo deben poder desarrollarse armoniosamente, no modelados según la ley de una comunidad como la *República* de Platón, sino libremente, para permitir a cada uno convertirse en lo que es y ser digno de la gracia divina, bajo la sola mirada de su conciencia.

La vida de los telemitas estaba reglamentada "según su buena voluntad y su libre arbitrio. Nadie les vigilaba ni se les obligaba a beber, a comer, ni a hacer ninguna otra cosa. . . En sus reglas no había más que esta cláusula: Haced lo que queráis. Porque personas liberadas, bien nacidas, bien instruidas, conversando en compañías honestas, tienen por naturaleza un instinto y una agudeza que las impulsa siempre a hechos virtuosos y las aleja del vicio".

Como gentilhombres, todos los de Teleme llevan espada y puñal, así como una pluma blanca sobre la boina de terciopelo negro, ya que todos son iguales en dignidad humana y semejantes a los grandes de la tierra.

Más aún, en un rincón secreto de cada una de sus células, "había un espejo de cristal enmarcado en oro fino, el contorno aderezado con perlas y era de tamaño tal que podía verdaderamente representar a la persona en su totalidad".

Así, cada telemita veía su reflejo rodeado por un marco precioso, y sin embargo era todavía indigno del ser que en él se miraba, por ser él mismo reflejo de Dios.

Esta "reflexión" de la persona es el único freno moral admitido por Rabelais: conformarse a la imagen armoniosa que cada habitante de Teleme se hacía de sí mismo.

La sociedad sin exigencias que nos propone, favorece más que otras, según él, el feliz desarrollo del individuo: "Ya que siempre emprendemos cosas prohibidas y ansiamos lo que nos es negado." No es la competencia el motor social de la abadía de Teleme, sino un tipo muy particular de emulación: "hacer lo que a cada uno plazca".

Así se resuelve para Rabelais lo que podríamos llamar el problema de la coacción social, este escollo imprevisto por todos los utopistas y reformadores políticos.

Por lo demás, no hay que buscar un sistema económico en la abadía de Teleme ni preocuparse por la repartición de las riquezas. Los artesanos laboran "cada cual en su oficio. . . para los susodichos religiosos y religiosas".

Reciben sus preciosas materias primas del señor Nausicleto quien les hace llegar cada año "de las islas Perlas y Caníbales, siete navíos cargados de lingotes de oro, seda cruda, perlas y piedras preciosas".

La regla de los telemitas termina con "un enigma en profecía" encontrada, nos dice Rabelais, "en los cimientos de la abadía, en una gran lámina de bronce". Ésta anuncia la llegada de hombres sin reposo que propagarán doctrinas absurdas, sembrarán la discordia, sobornarán "a gentes de toda clase". Los "grandes de nobles lugares" serán asal-

tados por sus súbditos, y los hombres sin fe no tendrán menos autoridad que las "gentes de verdad".

Ya que todos seguirán la fe y creencias
De la ignorante y necia multitud
En donde el más lerdo será tenido por juez...

La abadía de Teleme pretende prevenir este cataclismo, oponiéndose así a todos los movimientos venidos del pueblo —del populacho—, a todos los movimientos milenaristas que aún sacudían al Occidente, en nombre de un extraño nihilismo místico.

La abadía de Teleme se pretende el arca destinada a transmitir, más allá de las aguas de un nuevo diluvio, un ideal de ciencia serena, de buenas costumbres, de cortesía y de libre pensar. Ya que los telemitas son, como su nombre transcrito del hebreo nos lo hace saber, gentes de estudio, es decir, humanistas que encarnan el sueño orgulloso de ser los príncipes filósofos iluminados, únicos guías posibles en todas las *Repúblicas* y en todas las ciudades radiantes, de "la ignorante y necia multitud".

IV. LA UTOPÍA Y LA CONQUISTA DEL NUEVO MUNDO

En su peregrinaje hacia el oráculo de Dive Bacbuc, hacia occidente, Pantagruel visita el país de Satín en la isla de Frize cuyas maravillas ilustran en terciopelo y damascos, en fantásticas tapicerías, los relatos de los navegantes.

El Occidente no emprendió el descubrimiento del Nuevo Mundo sino un retorno a sus orígenes más allá de las aguas primigenias del océano. Ya los viajeros de la Edad Media habían recogido y propagado los ecos de un reino fabuloso que se extendía desde el Océano hasta el Nilo, el Reino del preste Juan, en el que vivían los primeros cristianos, salvados del pecado original, herederos de la promesa divina.

Las primeras cartas de Cristóbal Colón, más tarde, describen en tono idílico la bondad natural, infantil, de los habitantes de ese paraíso.

Como ignoran la codicia y la propiedad privada su sociedad no tiene sistema económico alguno. En ella reina la igualdad absoluta; los pocos bienes que poseen en común, son suficientes para cubrir las necesidades de todos.

Más tarde este tema dará origen al mito del "buen salvaje", ya que la belleza física de los indios debía corresponder a una buena naturaleza. Una especie de pureza primitiva cercana a la inocencia infantil (cf. Ginés de Sepúlveda, *De hispanorum rebus gestis ad novam orbem Opera*, Matritis Gazeta, 1780). Muchos filósofos hallarán nuevamente, en el encuentro con las sociedades tradicionales —o más

bién con lo que de ellas relatan los viajeros— y con la *República* de Platón, soluciones ideales para todos los problemas de un Occidente desgarrado en su fe, angustiado frente al futuro, conservando aún las huellas y los recuerdos de las convulsiones de un Apocalipsis siempre amenazante.

Después de las críticas de Erasmo, antes de las burlas de Rabelais y de su sueño de la abadía de Teleme, la *Utopía* de Tomás Moro constituye un elemento nuevo en la historia de la reflexión sociológica.

Para situar mejor esta obra, hay que hacerlo en el contexto social de su tiempo, ya que constituye una respuesta a la desesperación de los humildes de toda Europa, y tal vez también a las aspiraciones políticas de una burguesía demasiado alimentada por la *República*.

En un siglo y medio la situación de los humildes no había cambiado mucho; los abusos eran más indignantes y más clara la separación entre poderosos y miserables. El pueblo no esperaba ya la llegada del Salvador, pero estaba presto a luchar por el reino de los humildes, a quienes Cristo había prometido la Tierra. Al llamado de John Ball —apodado el sacerdote loco de Kent— estallan violencias, motines y revueltas, ya que las promesas del Evangelio tardaban demasiado.

¿Era entonces necesario que los príncipes-filósofos elaboraran una constitución perfecta —"Leyes justas"— estableciendo el proyecto de una sociedad equilibrada? Ésta es la pregunta que plantea Tomás Moro.

Pero basta que Tomás Moro suponga el problema resuelto y su sociedad armoniosa salida de no se sabe qué maduración misteriosa en el huevo alquímico, para hacer de la *Utopía* otra arca

cerrada y, como la abadía de Teleme, la representación del sueño en el que se complace una burguesía preocupada por el orden y la felicidad media –como un comerciante que ha verificado sus cuentas, y concluido su balance.

Tomás Moro, jurista, magistrado, miembro del Consejo privado del rey, tesorero de la Corona y, finalmente, canciller de Inglaterra, fue durante largo tiempo amigo de Enrique VIII. Desaprueba los proyectos matrimoniales y religiosos de su rey y le recuerda el juramento prestado, en tanto que canciller, "de pensar antes que nada en Dios y después en su soberano", para después dimitir de sus cargos, el 16 de mayo de 1532. El 13 de abril de 1534 Tomás Moro, junto con John Fisher, rehúsa prestar juramento ante los comisarios del rey, juramento por el que habría abjurado de toda promesa de obediencia a "cualquier potentado extranjero"—en ese caso al soberano pontífice. Fue condenado el 1o. de julio del mismo año a ser colgado y descuartizado; la "clemencia" de Enrique VIII conmutó la sentencia por la de decapitación.

El 6 de julio de 1535, Tomás Moro subió al cadalso, se vendó los ojos y colocó la cabeza bajo el tajo. Se dice que Enrique VIII interrumpió su partida de ajedrez cuando le anunciaron el asesinato de su consejero, de su amigo, de un mártir. Estos detalles nos permiten colocar en su verdadero sitio la opinión que Tomás Moro, en su modestia, tenía de su obra:

"Una bagatela literaria que, casi sin darme cuenta, se escapó de mi pluma."

La *Utopía* es en realidad un testamento político en el que el canciller de Inglaterra acalla sus creencias personales, su intransigencia religiosa, para exponer una solución posible —si no los medios pa-

ra aplicarla- a los problemas planteados por la miseria del país bajo el reinado de Enrique VIII.

La obra, en latín, publicada por Thierry Martin (Lovaina, noviembre de 1516) encuentra una entusiasta aceptación en Guillaume Budé, en Erasmo y en todos aquellos que se nombran a sí mismos humanistas. Estos eruditos, llenos de fervor por el helenismo, por la patrística, se complacían encontrando en la *Utopía* influencias combinadas de Platón y de San Agustín. En efecto, hacia 1496, Tomás Moro había dictado en Oxford una serie de conferencias sobre la *Ciudad de Dios*. En 1499 encuentra a Erasmo, con quien traduce los *Diálogos* de Luciano de Samosata. Sin duda, con esto se despertó en él esta expresión crítica que hace de la *Utopía* un mundo aparentemente invertido, basado, sin embargo, en el sentido común.

Faltaba aún un elemento para que Moro se decidiera a redactar su *Utopía:* el encuentro con un navegante, al que había de llamar Hitlodeo, nombre compuesto de dos raíces griegas y que significa "profesor de boberías".

Sin duda este encuentro ocurrió en 1515, cuando Tomás Moro fue comisionado a Amberes para negociar la reapertura del intercambio comercial entre Inglaterra y los Países Bajos.

Moro habla, en efecto, de informaciones obtenidas de primera mano de un portugués de nacimiento... un hombre de rostro curtido, con una gran barba blanca, que había rebasado la flor de la edad y que tenía todo el aire de un marino.

Hitlodeo, narrador de la *Utopía*, declara haber sido uno de los veinticuatro adelantados apostados en el punto más lejano alcanzado por los navegantes en el transcurso de su último viaje a Nueva Castilla.

Moro escribe a Erasmo que en latín *Utopía* se traduce como Nusquama–Ninguna Parte. Todos los nombres que figuran en esta obra refuerzan la impresión de irrealidad. Amaurota, la capital, es la Ciudad Niebla; está situada sobre el Anhidris, río sin agua. Sus habitantes, los alaopitanos, los ciudadanos sin ciudad, son gobernados por Ademo, el príncipe sin pueblo. Sus vecinos, los acorianos, son hombres sin país. Este onomástico y esta toponimia de la nada reflejan el pesimismo de Tomás Moro, quien juzgaba muy improbable la existencia de un Estado según él tan perfecto.

La Utopía es una isla, dividida en cincuenta y cuatro ciudades, como la Inglaterra de la época lo estaba en cincuenta y cuatro condados. Busca su aislamiento hasta el punto de cortar el istmo que antaño la unía al continente. Es, sin duda, una alusión a la política aislacionista de Wosley. Amaurote, la capital, está situada sobre un río atravesado por un puente famoso lo que, con las nieblas, termina de emparentarla con Londres. Como Inglaterra, Utopía está poblada por marinos y comerciantes.

El proyecto, en su conjunto, prefigura las ciudades obreras de la Inglaterra industrial: casas alineadas, "que parecen formar una sola morada" con puerta a la calle y jardín trasero.

Los tejados en terraza están cubiertos por "un revestimiento más aislante que el plomo", los muros están calados de cristales o de anchos paneles de seda engrasada y barnizada, arreglos conocidos sin duda en los astilleros de construcción naval. El sistema político es una especie de democracia patriarcal. Cada grupo de cincuenta familias elige cada año un magistrado —doscientos en total— que a su vez eligen al príncipe de entre cuatro candidatos presentados por los habitantes de los cuatro cantones

de la isla. El príncipe es elegido de por vida y puede ser depuesto si es sospechoso de tiranía. En fin, el consejo de magistrados tiene como regla el jamás discutir un asunto en el momento de ser propuesto, para no ceder al calor del debate.

Los habitantes de la isla se visten de manera idéntica, salvo en aquello que permite distinguir a los hombres de las mujeres y a los casados de los célibes. La ropa necesaria es confeccionada por cada familia.

En este retrato de Utopía, la agricultura ocupa ya el lugar que tendrá en el pensamiento de los filósofos de los siglos XVIII y XIX: es la ocupación privilegiada del hombre, pura, "natural", que no arrastra ningún vicio, en comunión con una naturaleza ya engalanada con todos los atributos de una madre virgen.

Todo el mundo en Utopía conoce, desde la infancia, los trabajos de la agricultura. Además, cada ciudadano destaca en una artesanía particular: tejido, construcción, herrería, carpintería.

El principio de la alternancia de las tareas, que será tan frecuentemente considerado en los proyectos o las realizaciones del socialismo comunitario se menciona aquí, sin duda por primera vez, en una época en que los artesanos estaban especializados, divididos en gremios, diferenciados del mundo rural. Moro parece haber querido prevenir el peligro que la industria, todavía en sus comienzos, podía hacer correr a la organización tradicional de una sociedad rural. Está presente en su espíritu la crisis por la que atravesó Flandes en el curso de los siglos precedentes.

El empleo del tiempo de los utopianos está estrictamente reglamentado: trabajar una jornada de seis horas, acostarse a las ocho de la noche y desper-

tar a las cuatro de la mañana. En la mañana, al alba, conferencias facultativas abiertas a aquellos que se interesen en la literatura, en las artes y en las ciencias. Después de la cena se consagra una hora de recreación a la música, a menos que se prefiera practicar juegos de sociedad análogos a las damas y al ajedrez.

Tomás Moro se subleva contra el hecho de que la mayor parte de la nación inglesa —de Europa— vive en el ocio completo. Las mujeres generalmente no hacen nada; si algunas son activas, entonces sus maridos son perezosos. Los curas son ociosos; los nobles, inactivos, mantienen a su servicio familias enteras en un semiocio. Si se toma en consideración el número de mendigos y de vagabundos, se percibe claramente que la humanidad vive a costa de un pequeño número de trabajadores. La jornada de trabajo de seis horas para todos debería felizmente reducir, a su juicio, este abuso.

Por otra parte, los deseos y las necesidades de los utopianos son reducidos gracias a una sabia educación; un vestido de lana y otro de lino blanco, que reciben cada dos años, les son suficientes.

Las comidas se hacen en común. Los hombres se sientan de espaldas al muro y frente a las mujeres. La cena se acompaña con música y siempre incluye frutas.

Los esclavos o los condenados de derecho común abaten a las bestias destinadas a la alimentación, ya que los utopianos son demasiado buenos como para matar animales.

El comercio interior es desconocido. Cada ciudad está dividida en cuatro barrios y cada uno cuenta con su mercado. Todo padre de familia puede acudir a él y tomar de los productos expuestos aquello que necesita. Seguros de contar siempre con provisio-

nes y de nunca carecer de lo necesario, los hombres no son ni codiciosos ni avaros.

El oro es considerado como un metal vil, con el que son encadenados los hombres condenados a la esclavitud: cadenas o brazaletes para las penas ligeras, diademas para las penas más pesadas; las piedras preciosas sirven de juguetes y de adorno a los niños.

Cuando, provenientes de Anemolia llegan a Utopía los embajadores vestidos de seda, adornados de oro y pedrería, los utopianos los toman por esclavos o por grandes tontos, que permanecieron en la infancia.

Encontramos, como en Platón y Aristóteles, prescripciones relativas a la edad óptima para contraer matrimonio: 18 años para las mujeres y 22 para los hombres —como mínimo—; las relaciones extraconyugales son severamente castigadas "si no el matrimonio no tendría ya razón de ser". El adulterio es castigado con la esclavitud, su reincidencia con la muerte.

Tomás Moro condena el principio de la guerra, pero permanece dentro de la perspectiva de la Iglesia, particularmente la de Santo Tomás de Aquino en su *De bello*, distinguiendo guerra justa y guerra injusta. La guerra justa es la guerra defensiva o la guerra de liberación, emprendida para proteger o liberar a comerciantes injustamente oprimidos. Sin embargo, dice Moro, la mejor guerra es aquella que puede ser conducida sin que haya derramamiento de sangre.

Nación pura, con una conciencia sin mancha. Utopía puede emplear la corrupción en la lucha contra sus competidores. Para los utopianos es más válido corromper que matar; a esto responde el empleo de sus reservas de oro y de plata, cuando no lo

colocan en forma de cadenas y frenos, sobre los condenados de derecho común.

Escogen para la guerra a los peores de sus hombres y reservan a los mejores, sin embargo encuadran sólidamente estos "batallones disciplinarios" para impedir toda traición en el campo de batalla.

En sus momentos de ocio, los habitantes de la isla feliz discuten con frecuencia entre ellos para saber lo que es la felicidad y en qué consiste; parece ser su único problema.

La virtud es para ellos el vivir de acuerdo con la naturaleza "porque fuimos creados por Dios para esta vida".

Tomás Moro entiende por naturaleza esa misteriosa atracción del hombre por las cosas espirituales, atracción que lo distingue del reino animal.

La religión es, sin embargo, un fenómeno absolutamente contingente. Unos pueden adorar a la Luna, otros al Sol o a un Dios único que llaman Mitra o incluso venerar a los grandes hombres como lo preconizará más tarde Augusto Comte.

Los sacerdotes utopianos no pueden hablar a los hombres en secreto; deben exhortar al pueblo en público, recomendación que es extraño encontrar en la pluma de un católico tan ligado a su fe como Tomás Moro.

El principio de la tolerancia religiosa es formulado en términos que preparan la Declaración de los Derechos del Hombre, nacida de la Revolución francesa, bajo la influencia, más notable de lo que se cree habitualmente, de las sociedades inglesas de pensamiento: . . . *that no man shalbe blamed for reasonynge in the mayntenance of his own religion.*

Precisamente en este campo, el realismo del canciller de Inglaterra supo acallar las inclinaciones personales y las convicciones de Tomás Moro.

En efecto, cerca de veinte años después de la aparición de *Utopía*, Moro escribió a Erasmo una larga carta en la que reivindicaba vivamente su intolerancia: "A propósito, pido que se grabe en mi epitafio que perseguí a los herejes, porque odio a esas gentes, a menos de que se arrepientan. . ."

Pero ¿acaso es necesario hablar de tolerancia o de intransigencia religiosa en un país que obtiene del comercio exterior lo esencial de sus recursos, en el que la fuerza del oro reemplaza las virtudes guerreras y protege la isla de manera más segura que el Océano, por un círculo de corrupción y de compromiso? Si por su organización Utopía se asemeja a la ciudad que puede existir en ciertas sociedades tradicionales, el espíritu que anima a sus instituciones proviene de cierta concepción del humanismo tal como es expresada, por ejemplo, en el *Príncipe cristiano* de Erasmo.

Hitlodeo critica nuestro derecho de propiedad absoluto, ilimitado, resultado directo del derecho romano —*jus utendi et abutendi*. Por esto exige que las propiedades territoriales sean limitadas. Como Erasmo en el *Príncipe cristiano*, desea paliar así las diferencias excesivas de fortuna, generadoras de odios, envidias, y contrarias al espíritu del Evangelio.

Tomás Moro, como Erasmo en los *Adagios*, no puede olvidar la frase de San Juan Crisóstomo que compara a "los ricos con ladrones que despojan a los transeúntes y hacen de sus palacios cavernas donde esconden los bienes de otros". Así concebimos más claramente las aspiraciones profundas de los humanistas del siglo XVI y de sus sucesores.

Pero el Lord Canciller debía recordar también las ordenanzas suntuarias por medio de las cuales los Valois de Francia prohibían o limitaban a las clases

altas el empleo de tisús de oro y plata, de sedas, terciopelos, sederías y encajes, política de austeridad que Ronsard celebró como un retorno de Francia al "viejo honor" (cf. P. Boissonnade, p. 13).

La utopía no expresa entonces la rebelión de un hombre aislado, sino más bien la inquietud y las aspiraciones de toda una clase social: la de los productores, de los hombres de empresa. En este sentido recuerda a la *República* de Platón sin que haya que ver en esto, como propone H. B. Gibbins en *English Social Reformers* (Londres, 1892, p. 59) "una versión cristiana de la *República*, adaptada a un nuevo orden social".

Sin duda, como se ha dicho, la *República* parece haber sido "la fuente de inspiración más importante de Moro" (G. Dudok, *Sir Thomas More and his Utopia*, p. 72, Amsterdam, 1923).

También sin duda Hitlodeo, el narrador, hace referencia a Platón cuando afirma que los pueblos pueden ser felices, a condición de que los filosófos sean reyes o de que los reyes se entreguen al estudio de la filosofía (*Utopía*, lib. I y *República*, V).

Pero Tomás Moro leyó a Platón con los ojos de un hombre de acción del siglo XVI preocupado por conciliar las tradiciones de Occidente, las enseñanzas de la filosofía griega y el espíritu del siglo.

Utopía es la reconciliación de la ciudad de las leyes justas y de su rica enemiga la Atlántida. Como ésta, Utopía es una isla bien protegida, dotada de una poderosa fuerza naval; es rica en oro y en metales preciosos; pero al igual que la Atenas renovada de la *República* se encuentra gobernada por leyes justas.

Utopía expresa el ideal del Renacimiento. Al dominar los bienes de este mundo, sin renunciar a ellos, más que asegurar su perennidad en tanto que

ciudad perfecta, busca la felicidad de los hombres sobre la tierra.

El resto, el urbanismo, la organización social, las bases mismas de una economía de consumo fundada en los almacenes colectivos, proviene tal vez del descubrimiento del Nuevo Mundo, del relato de los navegantes.

El imperio Inca, tal como apareció a los conquistadores era, en efecto, como Utopía, un imperio racional, geométrico, construido —no se sabe en base a qué tradiciones— en el siglo XV por el inca Yupanki, apodado Patchakutec, el Reformador del mundo. Tribus heterogéneas que hablaban una docena de lenguas diferentes estaban reunidas en un solo imperio.

Encontramos en él las ciudades construidas siguiendo un proyecto riguroso, las reglas del trabajo obligatorio, del vestido, de las tiendas colectivas y del matrimonio; también las leyes suntuarias que prohibían los manjares raros, reglamentando de manera estricta el uso de vestidos de lana fina, ornamentos y joyas.

Este imperio se nombraba *Tahua-ntin-suyo* —las cuatro partes del mundo— y su capital *Cuzco* —el ombligo— (cf. Garcilaso de la Vega, *Comentarios*, lib. II, cap. XI, Madrid, 1723).

Los contemporáneos, por lo menos aquellos en los que la sed de oro no había aún ahogado todo sentimiento, quedaban presos de admiración por este imperio en el que las rutas eran más largas y sólidas que las carreteras romanas y en el que los ciudadanos eran de una frugalidad ejemplar.

"Los incas gobernaron a sus pueblos de tal manera que no había entre ellos ni un ladrón, ni un hombre vicioso, ni un holgazán, ni una mujer adúltera o de mala vida" (Testamento de M.S. de Laguizamo, citado por Baudin, *op. cit.*, p. 65).

Sin duda la *Utopía* fue impresa en 1516 y Cortés no emprendió la conquista del imperio Inca sino hasta el 22 de abril de 1519. Pero los españoles estaban instalados en Cuba desde 1501 y recibían, a través de los indios, todas las informaciones concernientes a Eldorado. En 1518 el gobernador español de Cuba, Velázquez, envió a Juan de Grijalva a reconocer aquel país. Puede admitirse que este reconocimiento fue precedido, como era la usanza, de misiones preparatorias salidas de Cuba, es decir, de las puertas mismas del Imperio del Sol.

Pero si bien es probable que los relatos de los navegantes, e incluso las narraciones de los marinos, llamaran la atención del canciller de Inglaterra, Tomás Moro, quizás éste también encontró, en el fondo de su pensamiento, el sistema de cristalización de la ciudad tradicional que encierra al individuo en el aislamiento protector de las leyes justas, y al hacer que una sociedad colectivista lo tome a su cargo, lo despoja del peso de su libre arbitrio, del legado del judaísmo transmitido a Occidente por los apóstoles de Cristo.

Durante largo tiempo, el descubrimiento del Nuevo Mundo continuará ejerciendo su influencia sobre el pensamiento de los filósofos. Aunque otros descubrimientos revelarán a los navegantes las tierras australes, el Nuevo Mundo seguirá siendo siempre fuente de todas las promesas, ya que Occidente fue guiado, en su viaje a través del Océano, por la atracción de un sueño compensador, arquetipo del camino que conduce a la ciudad radiante surcando el Océano y, más tarde, al final del espacio, al final de la noche.

Pero el fracaso de los navegantes, que no encontraron más allá de los mares el Paraíso Perdido, lleva al obispo Godwin, en 1638, a pensar en viajes

interplanetarios en *Las aventuras de Domingo González*, nombre que evoca a los conquistadores y proyecta al Nuevo Mundo en el infinito de un cielo poblado —una vez más— por los sueños del hombre. Otro pequeño viaje atribuido al obispo Wilkins, *The discovery of a world in the Moon*, publicado igualmente en 1638, prolonga los mismos sueños y les concede una prórroga.

"Nosotros no tenemos aún un Drake, ni un Cristóbal Colón, ni un Dédalo para inventar una nave aérea, dice el obispo Wilkins; sin embargo, no dudo que el tiempo, padre de verdades siempre nuevas y que nos ha revelado tantas cosas ignoradas de nuestros antepasados, haga igualmente manifiesta a nuestra posteridad lo que hoy deseamos y no podemos conocer... Kepler no duda de que tan pronto como el arte de volar sea descubierto, los hombres de esta nación (España) constituirán una de las primeras colonias en la luna."

Campanella llamará *Ciudad del Sol* al sueño de una sociedad mejor, y Bacon la llamará *Atlántida*. Pero, tal vez frente a estos soñadores y a su temible voluntad de poder, habría que pensar en el primer hombre conocido, después de Clístenes el Ateniense, que realizó su sueño: el inca Yupanki apodado Patchakutec —el Reformador del Mundo— fundador del primer Estado totalitario, hacia el que se volvió Occidente y en el que encontró las estructuras opresoras del fondo de su angustia, así fuese al precio de su libertad.

V. DE LA CIUDAD DEL SOL AL SUEÑO DEL GRAN MONARCA

CAMPANELLA no es un humanista como Erasmo o Tomás Moro. Su obra expresa su doble situación social de hombre de Iglesia, respetuoso de la jerarquía romana, y de hombre del pueblo, consciente de la miseria de los suyos, de la insuficiencia del Evangelio en tanto que piedra angular de una nueva sociedad. Para este fraile, hijo de obrero, la vida es una seria aventura y la lucha por el advenimiento de una era mejor un combate real, y no solamente un enfrentamiento metafísico entre principios opuestos. Por lo tanto, lo encontramos mezclado en una conjuración calabresa y preparando el advenimiento de la Ciudad Celeste anunciada por Joachim de Fiore.

Joachim de Fiore, un ermitaño de Calabria, pensaba haber descubierto la clave secreta de las Escrituras, permitiendo así restablecer el eterno Evangelio tal como debía ser predicado a todos los pueblos en los Últimos Días, al alba del reino del Espíritu.

Campanella transmite en pleno siglo XVI —que otros llaman Renacimiento— la gran esperanza afiebrada, milenarista, que siempre ha estado presente en el pueblo.

La nueva era debía comenzar en 1600; el país elegido era Calabria, la pobre y áspera región donde nació, donde aprehendió la medida de la miseria de los humildes y de su fe ansiosa. Allí debía aparecer el maestro supremo, *Novus Dux* capaz de inspirar a la humanidad el amor por los bienes espirituales,

capaz también de castigar a la Iglesia que devino mundana y corrupta para los puros.

Pero una vez más, el advenimiento de la ciudad perfecta se hizo esperar; sólo le quedaba a Campanella vivir intensamente su sueño, en el fondo de sus prisiones, esperando que algún día los hombres lograran realizarlo.

En 1602, Campanella había redactado lo esencial de *La Ciudad del Sol* en la prisión de Nápoles, a dónde lo había conducido el fracaso de la conjuración calabresa. La publicará hasta 1623 en Francfort, como parte de un grueso tratado de filosofía.

Es el relato del capitán de un navío genovés, en diálogos imitados de la antigüedad, de su visita a una extraña ciudad. Después de atracar una ciudad construida sobre una colina, formada en Trapoban —Ceylán— el navegante atraviesa un bosque y descubre por siete grandes círculos concéntricos que llevan los nombres de siete planetas.

En la cima, en una amplia terraza se levanta un templo magnífico cubierto por un domo que representa el cielo estrellado. En el altar están situados dos globos —el cielo y la Tierra— y siete lámparas de oro que brillan eternamente. El soberano de la ciudad es un sacerdote llamado el Metafísico, asistido por tres dignatarios que reciben los nombres de *Pon, Sin y Mor*, lo que significa en la lengua del país Poder, Sabiduría y Amor.

Es interesante encontrar aquí una fuente de inspiración de Campanella: Eudes de l'Etoile quien en 1150, al inicio de los movimientos milenaristas, había fundado una nueva Iglesia cuyos dignatarios eran llamados: Sabiduría, Razón, Juicio (N. Cohn, *op. cit.*, p. 48).

Poder está encargado del ejército y de la defensa del país; Sabiduría rige las artes liberales y mecánicas, así como el desarrollo de las ciencias; Amor vela

por las relaciones sexuales, estrictamente reglamentadas, y también por la educación, la agricultura, el abastecimiento y la medicina.

El viejo fraile recluido insiste ampliamente en la importancia de las relaciones sexuales ya que, dice, los solarianos no comprenden que nos preocupemos por mejorar las razas de animales domésticos y que dejemos al azar y a la rutina la reproducción de la especie humana.

Los solarianos estiman, en efecto, que la generación incumbe a la República, mejor calificada que la familia para asegurar la educación de los niños y hacer de ellos buenos ciudadanos.

A más tardar a los dos años, los jóvenes solarianos son destetados y criados en común; aprenden "todas las artes" y deben poder ser capaces de desempeñar todos los oficios. Así, cada uno podrá en adelante ejercer el oficio de su elección. El comunismo reina en todos los dominios. Cada barrio tiene sus graneros, sus cocinas, sus refectorios. Como los utopianos, los habitantes de la Ciudad del Sol toman sus comidas en común, los hombres sentados a un lado de la mesa, las mujeres frente a ellos y los jóvenes se encargan del servicio.

El egoísmo debe entonces dar lugar al amor por la comunidad, al tiempo que desaparecen el robo, el asesinato, el adulterio y el incesto. Los otros crímenes posibles, la mentira, la ingratitud, la pereza y el mal humor, son severamente castigados.

Como Tomás Moro, Campanella denuncia la plaga social del ocio. De los 30 mil napolitanos, dice, menos de la mitad trabaja. Los solarianos ignoran esta plaga; su jornada de trabajo es de cuatro horas, lo que representa un progreso frente a la de los utopianos que era de seis. Por lo demas, los solarianos no se someten a los bienes de este mundo sino que se

sirven de ellos, ignorando así los males causados por la fortuna o la miseria.

Las leyes son poco numerosas pero claras, como lo querían ya Erasmo y Tomás Moro, quienes conocían la complejidad de las leyes y costumbres de su tiempo, así como la tardanza de los procesos.

El poder ejecutivo es difuso. Magistrados elegidos por los cuatro dignatarios; jefes de división —decuriones y centuriones— que se reúnen una vez por semana con todos los hombres de más de cincuenta años de edad y pueden ser revocados por la voluntad del pueblo. Únicamente los cuatro grandes dignatarios no dimiten de su cargo sino para transmitirlo a hombres más sabios que ellos.

Campanella da a la ciencia una importancia particular. Todos los magistrados y los dignatarios solarianos son sabios y no solamente eruditos. Su ciencia no se funda, como entre nosotros, únicamente en la memoria y en conocimientos librescos, en la sola *Lógica* de Aristóteles. El sabio en la Ciudad del Sol es un investigador en el sentido más moderno del término. Observa, medita, descubriendo poco a poco las leyes hasta ahora escondidas de la creación.

No es sorprendente ver que las invenciones prácticas se multiplican rápidamente en la Ciudad del Sol: arados de vela, barcos con ruedas o con fuelles para hacer menos penosa la labor de los hombres, mientras que terribles máquinas de guerra y fuegos artificiales defienden la ciudad.

Todos sus muros están adornados con frescos que ilustran y representan todas las ciencias: mapas, alfabetos de todas las lenguas de la tierra, diagramas explicativos de los fenómenos, figuras geométricas, retratos de los grandes hombres e incluso, en vitrinas, muestras de minerales, de plantas o de

imagenes de animales con sus correspondencias planetarias y sus influencias sobre las diversas partes del cuerpo humano. La ciudad entera es un palacio del Descubrimiento "donde la ciencia se adquiere con alegría".

La ciencia en Tomás Moro y más aún en Campanella anuncia el cientificismo de los siglos por venir. Posee un alcance metafísico al ser una modalidad del Ser, un bien opuesto al mal, a la ignorancia. Por esto la ciencia viene a ser uno de los atributos de la Ciudad de Dios, esta vez "iluminada" por el pensamiento de los hombres.

La Ciudad del Sol sólo representa uno de los aspectos del pensamiento de Campanella, el más tardío. Sus primeras aspiraciones se confundieron con la gran conjuración calabresa, un sobresalto del milenarismo, la espera de un Mesías, de la llegada de un Padre, señor del Juicio.

Así se explica esta esperanza por un gran monarca que habría extendido su protección paternal sobre una Europa unificada: recuerdo tenaz del emperador Federico, anunciado por las profecías milenaristas del siglo XII y, para algunos inspirados, el anuncio de un reino más extendido, más glorioso aún, del *Novus Dux* —Luis XIV— anunciado por Joachim de Fiore.

A partir de 1628 Campanella dirige su atención hacia Francia y propone al muy cristiano rey la misión que el de España no aceptó: reconstruir y purificar el Templo, reformar el cristianismo para que sea la única religión de la humanidad regenerada.

El nuevo reino anunciado por Campanella debe tomar el nombre de Ciudad del Sol o Heliaca y seguir las leyes de los viejos profetas: los poderes espiritual y temporal confundidos, el trabajo tan

bien repartido que sea como un juego: "La paz y el derecho reinarán si mandan los que son dignos de ello y obedecen los que son pueblo por su espíritu... Las azucenas de oro anuncian un siglo de oro; los vestidos serán blancos. Todos reconocerán a un solo padre, a un solo Dios y estarán unidos por las leyes de un amor fraternal."

Tal vez podemos meditar de paso sobre el destino de esta Calabria que, en el curso de los siglos, vio sucederse tantas esperanzas y movimientos de revuelta: la reforma agraria de los gracos; la revuelta de los esclavos conducidos por Espartaco hacia la Ciudad del Sol —la Ciudad de los Hombres iguales y libres— y después la espera del Milenio y una vez más de una Ciudad del Sol, hasta el Mezzogiorno y el reparto de tierras del siglo xx bajo la conducción de otro *Novus Dux*, según Joachim de Fiore.

Pero sobre todo podemos seguir, en la vida de Campanella, de fracaso en esperanza fallida, el paso de la revuelta a la espera afiebrada del Milenio, para acabar refugiándose en la utopía: una ciudad cristiana encerrada en la armonía severa del palacio de Versalles, triste como un monasterio sin Dios.

No es justo decir, con Mumford, que las utopías están menos preocupadas por los fines que por los medios (*The Story of Utopias*, p. 108). La finalidad de las ciudades radiantes es siempre aparente, incluso cuando los "medios" revisten el aspecto prestigioso de una ciudad dibujada por Leonardo da Vinci. La armonía de su proyecto está siempre ligada a una organización política, juzgada más racional, cuando no está ligado al reino de Cristo en Florencia y a las divagaciones milenaristas de Savonarola en 1495.

Los "medios" difieren según los momentos y las clases sociales, así como los fines propuestos

y las clases sociales actuantes subrayan la diferencia entre milenarismo y utopía.

Leonardo da Vinci, convertido en urbanista, *météorologos*, diría Aristóteles, insiste en la higiene de la ciudad cuyos planos traza y, como Hipodamos o el Inca Yupanki, insiste en "la distribución de la población en las casas y en los diferentes barrios de manera tal que se evite toda sobrepoblación que pondría en peligro la salud pública y, al mismo tiempo, amenazaría el orden" (Eugenio Garin, La cité idéale de la Renaissance italienne, en *Les utopíes de la Renaissance*, p. 14; cf. también los artículos de Maurice de Gandillac, Pierre Mesnard y Luigi Firpo en esta misma obra).

Las utopías del Renacimiento repiten, como otros tantos juegos de espejo, las perspectivas de *La República* de Platón. En Leonardo da Vinci son los niveles los que marcan la distinción entre las clases sociales. En la ciudad de Alberti, tres recintos de muros concéntricos separan a los gentilhombres, a los gobernantes, y a los trabajadores —la "pobrería".

Robert Burton en su *Anatomía de la melancolía*, publicada en 1621, expresa por primera vez una mística muy moderna de los "grandes trabajos" que logran purgar a la humanidad de sus vicios. Paralelamente, las leyes constituyen un ordenamiento de la sociedad. Como afirma Burton, "cuando un país tiene buenas leyes, no conoce la melancolía", ya que "hay una melancolía política producto, como la otra, de humores malignos". La ciencia y su voluntad de poder iluminan con una nueva luz los recintos del urbanismo geométrico inspirados en la ciudad antigua.

Al mismo tiempo que estos sueños, y como guiada por ellos, la exploración del universo continúa. El

hombre, armado con un telescopio, observa por la cerradura del cosmos y se declara su amo. Bacon inscribe el símbolo de esta aventura de Occidente haciendo grabar, en la página titular de su *Novum Organum* (1620) un navío con las velas izadas que franquea las columnas de Hércules, límites tradicionales del Viejo Mundo; con esto quería afirmar su intención de renovar la filosofía de Aristóteles, ya que el *Organon* se había vuelto caduco al descubrirse un nuevo mundo del pensamiento.

A partir de entonces, el hombre no es ya el señor de una aventura única sino una molécula viviente entre miríadas de ellas.

La Tierra ya no es el centro del universo, el corazón de las preocupaciones de un Dios único, sino un grano de polvo sembrado en el infinito por un azar matemático.

No es el valor científico de estas aserciones lo que hace que puedan ser admitidas —no pueden fundarse en pruebas— sino su carácter tranquilizador, negador de todas las angustias del Occidente. Ya que la ciencia o la corriente de pensamiento que se pretende científica exalta el orgullo del hombre, afirmándole, una vez más, que él es amo y señor del cosmos y de su destino, capaz de modelar el universo a su antojo.

Bacon, más que Campanella, definió un punto de rompimiento entre las dos tendencias del pensamiento occidental: una que perseguirá el ideal teosófico de las místicas platónicas, influidas por la Cábala del siglo XVI, y otra que adivinará las posibilidades materiales de la civilización occidental, las superará en el sueño e intentará a través de ellas, asegurar la felicidad del hombre sobre la Tierra, si no su salvación eterna. Las dos se reúnen para edificar los mismos universos cerrados en los que el

hombre, como el ciudadano de la República, se sentirá protegido por la tibieza de la matriz.

Francis Bacon retoma, a guisa de introducción, la historia clásica del naufragio y la llegada a la isla de Bensalem, la *Nueva Atlántida*. Allí las costumbres son puras, las virtudes familiares honradas y la prostitución desconocida. En el centro se yergue la Casa de Salomón, donde los sabios, despojados de la filosofía aristotélica, producen nuevas especies vegetales y animales. También pueden acelerar el desarrollo de los árboles frutales, hacer conservas alimenticias, volar por los aires y desplazarse bajo el agua.

Para esto los investigadores, llamados comerciantes de luz, van al extranjero; algunos analistas examinan libros y manuscritos; otros hacen encuestas entre los artesanos para recoger sus secretos y habilidades. Vienen después los experimentadores, los clasificadores de experimentos y finalmente los sabios, encargados de establecer síntesis y de formular leyes.

La ciencia en la *Nueva Atlántida* no es solamente una búsqueda de las leyes de la naturaleza; sueña con transformar la sociedad tanto por las ventajas materiales que procura como por su propio fin, que tiende a realizar sirviéndose de los hombres. Si el sabio de Bensalem da a los hombres mil comodidades, alcanza los secretos del universo hasta sentirse el igual de los dioses imaginados por las mitologías antiguas. Él es el amo secreto de la Nueva Jerusalén, y la razón de ser de la vieja ciudad santa de la Promesa, convertida en ciudad de la luz, renovada por el conocimiento. La ciencia es desde ese momento, para el Occidente, la esperanza al final de una nueva espera y, para muchos filósofos, hasta nuestros días, el signo de un nuevo Milenio.

VI. DE LA HUIDA HACIA LA LUNA A LA REVOLUCIÓN

EL GÉNERO utópico se desarrolla en el siglo XVII porque el absolutismo político impide la libre expresión de las reivindicaciones, de las aspiraciones cada vez más precisas de la burguesía, que se ha convertido en una clase social poderosa, pero aún separada del poder.

Toda la filosofía política de un siglo, todas las críticas, acerbas o moderadas, toman el aspecto anodino de viajes ficticios y de exploraciones imaginarias.

En 1641 —dos años antes del ascenso al poder de Luis XIV— Cyrano de Bergerac expresa, en forma jocosa, el mal de su tiempo en *El otro mundo*, cuya primera parte se intitula *Los Estados e imperios de la Luna*, y que se inspira más en los sueños del obispo Godwin que en Luciano de Samosata.

En una segunda serie de viajes hechos a los Estados del Sol, un guía se presenta a Cyrano: "Me llamo Campanella, dice, y soy calabrés de origen. Desde mi llegada al Sol he empleado mi tiempo en visitar los climas de este gran globo para descubrir sus maravillas. . ."

Así el libertino reivindica la filiación del viejo prisionero místico, en la medida en que, como él, quería actuar por la felicidad de los hombres sobre la tierra.

A pesar de los elementos habituales de la utopía que encontramos en su obra, a pesar del clima mágico de los viajes —que casi es el de una "Luna galante"—, Cyrano de Bergerac es un hombre del

siglo XVII, que cuestiona las bases de la sociedad de su tiempo.

¿Qué es la verdad puesto que los curas pueden exigirnos que nuestro Mundo sea una Luna, como también podrían llevarnos a pensar lo contrario? Aquí, en este mundo nuevo, los viejos obedecen a los jóvenes, los padres a sus hijos. Las casas viajan, los pájaros hablan, los árboles filosofan; —¿Un mundo al revés?— Tal vez, pero ¿estamos totalmente seguros de que nuestro mundo está al derecho?

Estas paradojas subrayan las contradicciones que desgarran el pensamiento occidental.

La ruina del aristotelismo estremeció al catolicismo que, sin razón, se había aferrado a él, creando una situación intelectual que no mejoró en nada con las guerras religiosas. Frente a los excesos, las profanaciones, las matanzas cometidas por la soldadesca al servicio de una causa o de otra, la duda se convierte en una mullida almohada, en un refugio para las conciencias demasiado lastimadas.

El relativismo de Gassendi, que toma lo esencial de la filosofía de Epicuro, encuentra un amplio auditorio porque escamotea los problemas que se plantea un Occidente desacralizado, que vive intensamente el sentimiento de su soledad.

El problema central del siglo XVII es el de la libertad; libertad democrática y libertad de conciencia, que uno se pregunta cómo podrían ser aplicadas, toleradas, en un Estado policiaco a la moda de la época, en un reino fundado en el derecho divino del monarca.

Al mismo tiempo los *Levellers* —niveladores— reclaman el sufragio universal, mediante el cual cada uno podrá participar en el gobierno; piden también la explotación en común de las tierras reales o seño-

riales, que la abolición de la monarquía, en Inglaterra, deja sin poseedores nominales.

Las utopías inglesas de la segunda mitad del siglo XVII consideran la caída del rey y de la dictadura de Cromwell como hechos cuya legitimidad no admite ya críticas. Casi todas añadirán a esto las aspiraciones revolucionarias del pueblo a la igualdad de todos y a la tierra común, considerándolas como objetivos ya alcanzados, sin preocuparse por el largo camino que falta por recorrer. Es esto lo que les confiere un carácter utópico. Son sueños que niegan las dificultades del presente, que sitúan en las perspectivas de un futuro encantador o de un viaje imposible la solución de todos los problemas, conciliando el reino de la burguesía ilustrada con las aspiraciones del pueblo.

La *Oceana* de Harrington, publicada en 1656, es más un estudio de la Inglaterra contemporánea que una utopía. El poder ejecutivo y judicial corresponde a un protector de la República: el Lord Arconte —Cromwell— asistido por magistrados. Sin embargo, en el aspecto religioso, la tolerancia y la libertad de conciencia son la regla, lo que separa la República de Oceana de la Inglaterra del Lord Protector.

Pero ya en el sueño aparece la Revolución francesa: un ejército que pretende liberar a los pueblos de sus "tiranos". Harrington fue el inspirador de muchas constituciones en América y en Francia, sobre todo de la Constitución del año VIII, cuyo autor principal fue Sieyés.

Otras utopías toman nuevamente este sueño de poder de la burguesía:

La *Nova Solyma*, atribuida en un principio a Milton y después con mayor verosimilitud a Samuel Gott, anuncia en 1658 el reino de la clase media,

como también *Macaria* de Hartlib o *Noland* —la República de Ninguna Parte— publicada por primera vez en 1666.

A finales del siglo XVII se pueden distinguir dos tendencias, dos corrientes en el pensamiento utópico.

La utopía inglesa conserva el tono de la crítica moderada tendiente a modificar, a corregir algunos abusos en un todo considerado, por lo demás, como suficientemente armonioso, y sólo lo abandona por el de la sátira humorística.

La utopía francesa tiende cada vez más a la reflexión política. Pero, al encontrar dificultad para expresarse, prolonga el género de los viajes imaginarios, y de este modo se sobrevive a sí misma al alba del siglo XVIII, arriesgándose tímidamente a proponer algunas medidas apropiadas para la renovación de un país, sobre el cual uno se pregunta si volverá a levantarse después de un reino despótico de setenta años.

El *Telémaco* de Fenelón descubre "buenos salvajes" en un paraíso terrestre en el que todos los hombres son libres y todos los bienes son comunes; llega después a *Salente*, donde el rey ya no es la encarnación del poder divino en la Tierra, sino el hombre más sabio del reino.

Pero en este final de reinado Occidente duda de sí mismo.

Le asusta el excesivo rigorismo religioso y el libertinaje no le satisface. La ciencia ha afirmado más de lo que podía probar y ha prometido más de lo que podía dar.

La queja de los humildes se eleva desde los campos hambrientos. Inglaterra atraviesa un largo periodo de levantamientos campesinos que recuperan los temas y las reivindicaciones de la revuelta de

1607: la tierra unida sin setos ni zanjas, la tierra común.

En Francia crece la inseguridad en el campo, lo que inquieta a la burguesía y a una parte de la nobleza, y los hace dudar de una monarquía que ignora totalmente las profundas aspiraciones, si no del pueblo, por lo menos de los elementos de éste que se consideran "iluminados".

Así, al inicio del siglo XVIII, las tendencias utópicas del XVII están más cercanas a la reflexión política que del sueño. Aparecen en ellas las aspiraciones de Occidente o, más bien, aparecen cada vez más los deseos de una clase social que tiende a identificarse con el Occidente.

La burguesía afirma su voluntad de participar en el gobierno del reino en la medida de sus méritos; y estima que sus derechos están fundamentados por logros económicos individuales y no por actos de valentía perdidos en un lejano pasado.

En el siglo XVIII la reflexión política será una crítica de los abusos y de las incoherencias del viejo orden monárquico. La obra de Swift continúa, casi en el mismo tono, los ataques lanzados por Erasmo y Rabelais en un clima político análogo. En los *Viajes de Gulliver a los países de Lilliput o de Brobdingnag*, el mundo enano de Lilliput encarna la miseria de las intrigas de la corte y la ingratitud de los príncipes. El rey gigante de Brobdignag verdaderamente anuncia a los fisiócratas cuando declara:

"Aquel que hiciese crecer dos espigas de trigo o dos briznas de hierba en un rincón del suelo que no alimentaba más que a uno, merecerá mucho más de la humanidad y habrá proporcionado un servicio mayor a su país que toda la ralea de los políticos juntos."

Swift, testigo de los abusos de la política inglesa en Irlanda, no cree más en la virtud de las leyes justas, impotentes para vencer a una naturaleza humana pervertida para siempre.

A contracorriente de su siglo, el canónigo de San Patricio hace del individuo esclarecido por la razón el único elemento constitutivo de cualquier sistema social, siguiendo en esto a San Agustín y anunciando a Proudhon.

Las utopías moderadas ilustran la larga estabilidad del sistema social británico. Frente a las importantes mejoras técnicas que provocan repercusiones económicas seguras, las utopías expresan una cierta inquietud por el futuro y casi una nostalgia del pasado. *The Voyage to the Center of the Earth* —Viaje al centro de la tierra— publicado en 1755 por un autor que permaneció anónimo, expresa la inquietud de toda una clase social frente a los rápidos progresos de los medios de producción y de sus consecuencias sociales.

En 1791, Robert Wallace emprende los primeros estudios críticos sobre las utopías en una colección de ensayos, *Various prospects*, donde discute su valor desde un doble punto de vista, teórico y práctico.

Admite como conclusión que los mejores proyectos de reforma social siguen siendo los de Platón y Moro: las ciudades que protegen al individuo con leyes justas y lo preservan de su libre arbitrio.

Pero para alcanzar esto sería necesaria, dice, una revolución general o un lento contagio, a partir de algunas comunidades modelo que estuvieran libremente organizadas.

Con ello plantea el problema que dividirá el pensamiento occidental en el cercano inicio de los tiempos modernos.

Para resolverlo, el enigmático Morelly propone un *Ensayo sobre el espíritu humano* en 1743, la Basiliada o *El naufragio de las Islas Flotantes* en 1753 y sobre todo un *Código de la naturaleza* en 1755. *El naufragio de las Islas Flotantes* hace recordar en muchos puntos a los *Trogloditas* de Montesquieu; es la historia de un pueblo que al salir del "estado natural" es dirigido por el buen camino, mientras que el resto de la humanidad se sumerge en las tinieblas de la involución.

El *Código de la naturaleza*, sin duda una de las obras más importantes del siglo XVIII, plantea el problema de la civilización industrial ya mencionado por Swift, Mandeville, Montesquieu, y finaliza con una constitución que retoma lo esencial de la *Utopía* de Tomás Moro y las *Leyes del Imperio inca* de Garcilaso de la Vega. La razón individual es negada y reemplazada por leyes justas y por el reino de los príncipes filósofos.

Las analogías con Diderot levantaron protestas apasionadas ya que, durante largo tiempo, muchos críticos pensaron que Morelly era el seudónimo del ilustre enciclopedista, un diminutivo de Moro, en homenaje al primer utopista. La contradicción de Occidente, desgarrado entre la evolución de las técnicas y el espíritu del Evangelio es expresada, una vez más por Rétif de La Bretonne.

En su novela *El campesino perverso* esboza el proyecto de una aldea comunitaria —no debe rebasar las cien casas— para contrastarla con la vida malsana de París.

Con el *Descubrimiento austral* vuelve a encontrar el "gran estilo" de la utopía con cobertura científica, y funda un género literario entre el erotismo y la ciencia ficción, que posteriormente será muy lucrativo.

El año 2440 apareció en 1772 en Londres, sin nombre de autor, con el subtítulo de *Sueño de nunca jamás* teniendo por epígrafe una frase de Leibniz: "El tiempo presente se encuentra preñado de futuro..."

Como Rétif de La Bretonne, Mercier —R. Ruyer supone que ése es el nombre del autor (cf. *L'utopie et les utopistes*, p. 205)— basa su fe en el progreso del dogma del evolucionismo enunciado por Buffon.

El personaje principal de su obra —el narrador común a muchas utopías— se despierta después de un sueño de siete siglos. Descubre gradualmente que París, Francia, la humanidad entera, han vuelto a encontrar, por caminos desconocidos, el reino de la razón.

Una Francia industrial con Luis XXXIV a la cabeza, un rey filósofo "digno del trono puesto que lo desdeñaba", una monarquía parlamentaria conforme a la anglofilia de los burgueses "ilustrados" del siglo XVIII.

La vieja Universidad ha muerto; los jóvenes instruidos en las lenguas europeas ignoran el griego y el latín. Toda la ciencia del pasado, cuidadosamente depurada, fue concentrada en mil infolios, los cuales fueron condensados en un pequeño volumen endozavo —una "contracultura", diríamos hoy.

El pensamiento es cuidadosamente podado de todo lo que podría recordar el pasado; la expresión de las ideas está estrictamente controlada, censurada. El castigo es la condena a "muerte civil", una detención sin fin en las prisiones del Estado, sepulcros cerrados con barrotes, cavados cerca de los cementerios.

El pensamiento utópico, que tan frecuentemente se confunde con el pensamiento político, refleja las

aspiraciones de una clase social: la burguesía, cuya lucha por la conquista del poder se puede rastrear desde el siglo XVI, quizás incluso desde el siglo XI, en Europa.

América encarna este ideal fundado en el mérito, la ciencia y la armonía social obtenida gracias a leyes justas. Para asegurar su felicidad, el pueblo debe servir a un mundo de mercaderes ilustrados, a los que el país debe su verdadera prosperidad, sucesores de los sabios de la Ciudad del Sol, de los príncipes-filósofos de la Nueva Atlántida, de los hermanos de la abadía de Teleme.

La Revolución francesa intenta sentar las bases de las leyes justas por venir. La Declaración de los Derechos del Hombre creó, como dijeron en ocasiones los contemporáneos fácilmente grandilocuentes, "nuevos cielos y una nueva tierra". Sin embargo, la burguesía, puesto que ha hecho la Revolución, considera normal sacar de ella todo el provecho posible.

Habiéndose vuelto opulenta por la adquisición de los bienes del clero y de la nobleza —los bienes nacionales— intenta, por todos los medios, mantenerse en ese lugar, conservar los bienes adquiridos, enriquecerse.

El discurso preliminar pronunciado por Boissy d'Anglas e impreso, por orden de la Convención, en cabeza del proyecto de Constitución del 5 Mesidor, año III, declara: "Un país gobernado por los propietarios está dentro del orden social."

El pueblo de las ciudades, frustrado en su revolución y, sobre todo, el pueblo de París, difícilmente podía soportar una reacción tan brutal, una transformación total de su sueño de igualdad y de felicidad material, mediocre pero universal. Este sueño intentará materializarse en la "Conspiración de los

Iguales", la doctrina de Joseph Babeuf —llamado Graco— que se sitúa en el límite entre el milenarismo y la doctrina política. Encontramos en él, en germen, las líneas de acción de los gobiernos totalitarios futuros:

- trabajo obligatorio para todos, excepto para los niños y los ancianos. Además, "todo trabajo que no aporte un producto comunicable a todos no podría ser tolerado";
- definición de los programas de producción a través de una planificación rigurosa;
- comercio limitado con el extranjero y dirigido por el Estado;
- cooperativas de consumo o almacenes del Estado;
- educación de los niños confiada al Estado desde la edad de cinco años.

Babeuf se inspiró tal vez en el extraño sueño que le había contado el presidente de la Academia de Ciencias de Arras, Dubois de Fosseux: un folleto aparecido en 1787 modestamente intitulado *Cambio del mundo entero* de autor desconocido. Sueño extraño de una sociedad comunista donde todos los ciudadanos son alimentados por el Estado siguiendo dietas fijas, y uniformados hasta en las pelucas. Mil ciudades debían ser construidas en Francia, así como 15 mil aldeas y 330 mil granjas. "En cuanto a las ciudades y aldeas actualmente existentes, serán derruidas."

Largo tiempo después de la Conspiración de los Iguales, habrá hombres que soñarán con un cambio en el mundo entero, al término de una única batalla, y también con las medidas irreversibles del sueño de Babeuf. "Los pobres habitarán en los departamentos de los ricos la noche de la Revolución."

El mundo del trabajo, de las "fábricas", se impone al pensamiento de los filósofos que tienden a hacer economía política. Adam Smith, antes que nadie, presiente que la sociedad capitalista naciente sólo podrá sobrevivir si los productores —el pueblo de las fábricas y talleres— se vuelven consumidores.

A partir de esta base económica Jean-Baptiste Say decide tratar el problema, puesto a concurso por el Instituto en el año VI y en el año VII, acerca de los medios para reformar las costumbres de una nación.

Su obra *Olbie o Ensayo sobre los medios para mejorar las costumbres de una nación*, publicada en 1818, no tiene otro mérito que el de ser una renovación tímida del pensamiento utópico, un hito entre dos siglos. El nombre mismo está tomado de una utopía aparecida en Londres en 1660 sin mención de autor: *Olbie, una isla recientemente descubierta.*

Olbie es el complemento de un tratado de economía política que debe mucho al pensamiento de Adam Smith. En realidad, la sociedad, cuyas leyes fija, es un triste patronato obrero anclado en el respeto al orden establecido. Su resorte secreto, nos dice el autor, es "la preocupación de cada uno por ser útil a la comunidad y evitar la mención infamante de 'hombre inútil' que debe seguir y marchita el nombre del perezoso".

Say hace del respeto por tres valores —amor por el trabajo, desprecio por la ganancia fácil, estabilidad del hogar— la garantía de toda democracia, con su contraparte: "la prohibición de los juegos y las loterías", así como de las "tabernas", que comenzaban a aparecer, reemplazadas en *Olbie* por "sociedades de esparcimiento".

Los artesanos, los aficionados, improvisaron máquinas nuevas: Crompton, inventor del telar auto-

mático, la *hilandera jenny* en 1779, era un hilandero tejedor, así como Newcomen, que hizo utilizable la máquina de vapor inventada en el siglo precedente, era un herrero cerrajero y Cartwright, creador en 1785 de la máquina tejedora, era un pastor filántropo, simple aficionado a la mecánica.

Lo mismo podría decirse de Owen, obrero que parece salir de una novela de Dickens que, a fuerza de trabajo y honestidad, se desposa con la hija del patrón. Heredero de su suegro, transforma su fábrica en una asociación comunitaria y formula una deontología de la felicidad obrera, una planificación de la sociedad industrial naciente. La civilización industrial es, en el pensamiento de Owen, suficientemente poderosa para abolir los prejuicios que "impiden el desarrollo del hombre según su verdadera naturaleza", para producir e invadir el mercado mundial y, con ayuda de la ciencia, satisfacer las necesidades de la humanidad entera:

"A partir de ahora ya no habrá pobres, ignorantes o personas desprovistas de un trabajo conveniente". Owen anuncia ya un Occidente que se hace cargo del resto del mundo; es una utopía más concreta en sus proyectos, más consciente de los objetivos a alcanzar que la política que danzaba en el congreso de Aquisgrán su último ballet.

La experiencia de Owen en New-Lanark permaneció aislada; las "potencias" reunidas ignoraron sus memorias y su intención de fundar una protección internacional del trabajo. Será necesario esperar un siglo.

Estas vacilantes experiencias alternan con las teorías de Augusto Comte y de Saint-Simon. Los economistas desean hacer de sus sistemas una matemática de las necesidades; la sociología desearía poder ser, a falta de algo mejor, una física social.

La obra de Saint-Simon lleva la marca de este cientificismo entusiasta. La ciencia ya no es una búsqueda sino un espíritu nuevo capaz de proporcionar una base filosófica a un sistema político. La preocupación dominante de Saint-Simon, el hilo conductor de toda su obra, es fundar un nuevo cristianismo; el medio, según él, con el cual la sociedad podrá resolver la contradicción interna que él cree discernir en ella.

El absoluto de la razón, dice Saint-Simon, debe reemplazar al absoluto de la fe, y la unidad de la ciencia a la unidad de la teología. El hombre faustiano, el jefe de empresa, debe completar el gobierno de los filósofos de la *República* de Platón, de los sabios de la Casa de Salomón. El poder debe retornar a aquellos que lo ejercen efectivamente, sea con el pensamiento o con su influencia sobre la vida económica del país.

En su visión de la sociedad futura afirma: "El poder temporal y espiritual será ejercido por todas las Academias de Ciencias de Europa. Un consejo de veintiún sabios elegidos por la humanidad entera, el Consejo de Newton, tendrá la tarea de representar a Dios sobre la Tierra y de dirigir a los hombres para su mayor bien."

Pero la ciencia es susceptible de mejoramiento. La edad de oro se encuentra, en adelante, en la perfección del orden social.

Sin embargo, el viejo sueño de los príncipes-filósofos los reúne en una secta cerrada y los aísla del Occidente en marcha. Para Saint-Simon como para sus discípulos, el pueblo debe permanecer exterior a la nueva sociedad.

Todo reposa en los jefes de empresa que se empeñarán en lograr el bien de las masas obreras si quieren "un mayor rendimiento de sus trabajos"

(Systeme industriel, *Œuvres*, t. VI, pp. 82-83). Sin embargo, no son las casas comunes inspiradas en Owen las que ilustran el saint-simonismo, ni los talleres modelo, ni siquiera la habitación de renta moderada del número 10, de la calle Louvois, en París.

Enfantin propone cavar un canal en Suez antes que edificar una presa en el Nilo. Quería que este canal contribuyera a la prosperidad de un Estado llamado, según él, a transformar el mundo musulmán, a hacerlo entrar en la era industrial, a acercarlo a una Palestina que debería convertirse, en el espíritu de los saint-simonianos, en el centro místico y de reagrupamiento del judaísmo.

Los grandes trabajos realizados por los saint-simonianos o proyectados por ellos no se inscriben en una perspectiva puramente técnica. Al abrir las minas de Argelia, al construir el puerto de Argel, al proyectar la revaloración del Sahara y el trazo de un ferrocarril transsahariano así como al abrir el istmo de Suez y soñar con el de Panamá, tenían conciencia de llevar a cabo la misión del hombre sobre la Tierra: mejorar la humanidad, unirla en un solo pueblo, preparar en la tierra, en este mundo, la armonía que ellos llaman Ciudad del Hombre.

Así como al principio de su reflexión Saint-Simon deseaba descubrir las leyes sociales, corolarios de la gran ley cósmica de la gravitación, Fourier piensa haber encontrado el resorte secreto de la armonía del mundo, al que llama el "Plan de Dios".

Es necesario, dice, cambiar la sociedad para adaptarla a las pasiones que mueven a los hombres: la atracción pasional. Fourier propone entonces intentar un experimento restringido con una sociedad modelo, el Falansterio, que reuniría de 1 500 a 1 600 personas.

El régimen del salario sería abolido para ser reemplazado por una participación en los beneficios, conduciendo así a los obreros a la copropiedad y a la cogestión de su empresa. Todos tienen derecho a un mínimo vital, sin condición de trabajo, sin justificación incluso de alguna incapacidad para trabajar, lo que vuelve ilusorios tanto la cogestión como el reparto de los beneficios.

La agricultura es la ocupación esencial de los miembros de los falansterios; el trabajo industrial es una actividad secundaria, destinada a ocuparlos durante el invierno o los días lluviosos. Todos los ciudadanos viven en común, en un palacio cuyas construcciones irradian en forma de estrella.

Sin duda los sueños de Fourier no se reducen a la economía y a los objetivos políticos. Una chispa de locura se mezcla cuando evoca en su *Esquisse de la note E sur la cosmogonie apliquée, sur les créatures scissionnaires et contremoulées* (*Théorie de l'unité universelle*, t. III, p. 241 *sq.*), todo un bestiario de seres fantásticos: el antileón, el antitiburón, la antiballena.

Sin embargo, cuando el antileón nos transporta "sobre su lomo ágil y elástico a fin de permitirnos salir de Marsella para comer el mismo día, en Lyon y cenar en París", podemos elegir entre la ironía y la reflexión sobre las imágenes de la anticipación.

No obstante, a pesar de sus locuras, Fourier, más que Saint-Simon, dio al socialismo algunos de sus argumentos, su sentido de la crítica social e inspiró algunas de sus realizaciones.

Entre 1840 y 1856, buen número de socialistas franceses encuentran en Fourier, más que en Tomás Moro, la idea tranquilizadora, anclada en el pasado, de que la agricultura debe ser el fundamento de todo sistema de producción, concepción

que será retomada más tarde por Kropotkin y por Jaurés.

Pecqueur y Proudhon tomaron de Fourier la idea de que la evolución social se lleva a cabo en el sentido de la asociación. Pecqueur extrajo ejemplos para las asociaciones agrícolas, las cooperativas fruteras (Pecqueur, *Des intérets du commerce, de l'industrie et de l'agriculture*, t. I, p. 112). El fourierismo conquistó a Witling; a través de él, de los fourieristas alemanes y más aún de Pecqueur, llegó a los autores del *Manifiesto comunista;* más tarde, Engels afirmará el valor que tiene Fourier como uno de los precursores del socialismo (Engels, *Anti-Dühring*, t. I, p. 26).

"Si se nos preguntara de quién procedemos, cuál es nuestro origen o nuestra filiación, responderíamos: Jesucristo, Rousseau, toda la Revolución francesa, Saint-Simon, Fourier... Fourier por la fase material de la asociación y de la solidaridad" (Pecqueur, *op. cit.*, pp. IV-V).

En una época en la que el igualitarismo fundado en el Evangelio reúne en nombre de un mismo ideal a hombres tan diferentes como Blanqui y Lamennais, Cabet sueña con unírseles: "Si todos los filósofos salieran de sus tumbas para formar un congreso bajo la presidencia de Jesucristo, este congreso proclamaría la comunidad" (Cabet, *Ma ligne droite ou le vrai chemin du salut pour le peuple*, p. 41).

Fiel a cierta tradición de la Utopía, en su *Viaje a Icaria*, Cabet afirma que su ciudad modelo puede ser edificada en cualquier parte, siempre que hombres libres acepten construirla y sacrificar sus libertades a la ciudad nueva. El urbanismo de Icaria recuerda el de Amaurote, capital de la isla de Utopía; Icar, el fundador, desciende en línea directa de Utopus, el héroe nacional de los utopianos.

El Estado icariano dirige toda la economía del país. "A cada uno según sus necesidades", dice la fórmula inscrita en el frontispicio del *Viaje a Icaria*. Trabajo igual para todos, partes iguales y dieta idéntica para los ciudadanos cuando toman asiento en la mesa común.

La ley icariana reglamenta —¡también ella!— severamente la libertad de prensa. Sólo hay un boletín por comuna, un diario por provincia y un periódico nacional.

Los Conservadores de la Voluntad Nacional deciden sobre la publicación de una obra, si ésta es útil a la República. En cuanto a los espectáculos, deben ser "conforme al espíritu del legislador".

La obra de Cabet abre un nuevo campo de acción al pensamiento de Fourier, a pesar de sus exageraciones y su expresión preferentemente profética. Estos dos hombres que mantienen viejos sueños de más de tres siglos, son la base de las tentativas e incluso de las realizaciones que pretendían ser los modelos de la sociedad futura.

La utopía tiende a realizarse, como un sueño tiende a veces a llevarse a cabo con toda la fuerza del deseo de los hombres.

El *Falansterio*, publicado el primero de mayo de 1832, preconiza "establecer una primera asociación de dos a trescientas familias que alcance resultados suficientemente ventajosos como para provocar una imitación general". Voces obreras le responden en Lyon: *El Eco de la Fábrica* y *El Eco de los Trabajadores* vuelven a tratar los temas de asociación económica y educación social.

La realización de las ideas fourieristas fue tomada en cuenta por Considerant desde 1831; una primera tentativa que abortó en 1832, en Condé-sur-Vesgres, no desanimó las buenas voluntades, y

el año siguiente, en Sedan, una cooperativa obrera no tuvo mejores resultados, ni la abadía de Citeaux de 1841 a 1843. Sin embargo, la doctrina comunitaria alcanza cierto éxito en Alemania, en Londres y en Nueva York.

Se desarrolla un importante movimiento falansteriano que se acerca a diversas corrientes comunitarias de inspiración religiosa: en Palmitar, Brasil, de 1841 a 1846, y en Reunión, cerca de Dallas, Texas, de 1855 a 1857.

Desde 1841 y sobre todo a partir de 1843 se constituyen en Estados Unidos aproximadamente 60 falansterios, nacidos de la acción conducida por Albert Brisbane: Brook Farm, Wisconsin Phalanx y North American Phalanx (Henri Desroches, *La société festive, du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués*, Le Seuil, 1975).

Bajo la dirección de John Humphrey Nayes, los unitarios disidentes crean Oneida, una comunidad que duró treinta y dos años, de 1848 a 1880 y que preconizaba el *complex marriage*, la comunidad de las mujeres. De las 130 tentativas comunitarias, de las cuales nacieron 236 comunidades en los Estados Unidos y Canadá, sólo las comunidades religiosas tuvieron una vida más larga. Algunas incluso duraron más de un siglo. Tres de ellas existen aún: la comunidad Amana fundada en 1714; los Doukhobors organizados a mediados del siglo XVIII y los hutteristas, cuya primera comunidad se fundó en 1528 (cf. Henrick F. Infield, *Utopia and experiment*, pp. 26-27).

"Todos estos movimientos recuperan los viejos principios de la asociación y del trabajo atractivo, de la solidaridad de intereses, de la acción unitaria y combinada del sistema de acciones aplicado a la propiedad territorial, de la educación industrial y

científica" (Brisbane, *The Phalanx*, 5 octubre 1843, en Noyes, *History of American Socialism*, p. 207).

Joseph Smith, el "profeta", fundador de la Iglesia cristiana de los Santos del Último Día, si bien afirma haber descubierto, grabado en tablas de oro, el *Libro de los mormones*, nunca reivindicó las concepciones económicas y sociales de Fourier, a pesar de que de manera manifiesta se inspiró en ellas al fundar la Comunidad de los Santos del Último Día, el 3 de noviembre de 1831 en Independencia, Missouri; en realidad es un residuo del milenarismo en pleno siglo XIX.

El carácter de falansterio de la Nueva Jerusalén, la creación de una banca denominada Antibanca y diferentes empresas comunitarias muestran bien que el "profeta" Joseph Smith había recubierto con un barniz religioso el proyecto fourierista de organización de la sociedad.

Por lo demás, se trataba de una teocracia autónoma que afirmaba la dominación ilimitada del profeta "y de sus sucesores, portadores vivientes de la revelación continua" que defendió durante largo tiempo, contra el gobierno federal de los Estados Unidos, la poligamia, extrañamente considerada como una institución impuesta por la Biblia.

La Asociación de Boaburg fue fundada por el reverendo George Ripley; la Comunidad de Mendon por el reverendo Odin Ballon; la de Northampton por el presbítero Adams. Éstas difieren en muchos puntos del sistema de Fourier, pero todas aceptan algunos de sus principios: copropiedad de los inmuebles y de los muebles, unidades de interés, comunidad de ciertos servicios.

Brook Farm, la falange estadounidense más importante, tampoco fue una experiencia fourierista, sino un producto del unitarismo de la Nueva Ingla-

terra. Su periódico, *The Dial*, que apareció de 1840 a 1843, estaba animado de un espíritu más religioso que fourierista. *The Present*, que le sucedió, criticaba incluso ciertos aspectos de aquél.

Frente a las persecuciones que acosan al comunismo en Francia, Cabet lanza un manifiesto en *Le Populaire*, en mayo de 1847. Un folleto, *Realización de la comunidad de Icaria*, expone los nuevos proyectos de Cabet. De hecho, una colonia icariana se instala en Nauvoo en el momento en que los Santos del Último Día abandonaban esta localidad por la de Salt Lake City, en Utah, el 21 de julio de 1847. Ni unos ni otros hicieron saber si se habían encontrado y si socialistas y milenaristas iluminados habían podido confrontar sus numerosos puntos en común.

El calvario de la colonia icariana responde a otro aspecto de la historia. *La Voix du Peuple*, el periódico de Proudhon, en su número del 17 de abril de 1850, publica una larga protesta de doce ex-icarianos y de cuatro ex-icarianas que lleva a Proudhon a lanzar un violento cuestionamiento de las comunidades idílicas.

Icaria, olvidada por el pensamiento socialista, sobrevivió hasta 1895. Su fracaso mostró que es imposible edificar una sociedad sobre el rechazo de los valores individuales, sobre un ideal de vida material mediocre y de vida espiritual limitada a las dimensiones de una biblioteca de escuela primaria. La sociedad industrial, sin embargo, no agotó la fuente de las utopías. Muy próximas con frecuencia a los sistemas propuestos por los reformadores políticos, expresan, como hace tres siglos, el mismo sentimiento de angustia de Occidente, dudando de sí mismo y buscando un refugio en los sueños de sociedades cerradas, de islas encantadas o expresando su temor por el futuro en pesadillas proféticas.

William Morris, escritor, poeta, artista, funda en 1861 una empresa de muebles y decoración. Su preocupación por introducir el arte en la vida cotidiana lo lleva a dibujar papel pintado. Crea incluso una imprenta de obras de arte de tiraje limitado que él mismo ilustra con grabados sobre madera.

El socialismo lo atrae; milita, participa en la fundación de la Liga Socialista y después, desilusionado, se lanza a la utopía para remediar la injusticia social, de la misma manera como luchó contra la fealdad.

Noticias de Ninguna Parte —News from Nowhere or an Epoch of rest, being some chapters from a Utopian Romance— publicada en 1891, marca una transición entre el socialismo marxista o proudhoniano y la utopía novelada. El amor al trabajo le inspira el odio tanto por el capitalismo como por la sociedad industrial. El objeto producido industrialmente es feo porque está modelado por la injusticia y los sufrimientos humanos. Morris desea que cada obrero obtenga de su trabajo el sentimiento de un logro; entonces, todo el pueblo podrá vivir libre y feliz gracias a la creación artística.

El tema general de las *Noticias* recuerda *El Año 2440*, de Mercier. El narrador se despierta en un Londres desconocido, en el que sólo algunos nombres familiares le permiten encontrar su camino.

Una multitud feliz, alegre, sana, vestida con ropas brillantes se amontona en las calles. Un barquero le ensalza la belleza de la ciudad, que ha regresado a la arquitectura de la Edad Media, y le explica que el comunismo es ahora la base económica del mundo.

El balance negativo de la sociedad industrial, la pasividad de los hombres, el orgullo loco de una nueva casta de amos inspiraron a muchos autores.

Aldous Huxley en su *Brave New World —Un mundo feliz—* toca un punto crítico del pensamiento utópico: el problema al fin planteado de las relaciones entre el individuo y la sociedad. El Estado existente es totalitario. El todopoderoso comité ejecutivo de los jefes políticos ejerce su poder sobre una población a la que ya es inútil obligar, ya que los individuos tienen, desde que nacen, amor por su servidumbre. Sin embargo, dice Huxley en su Introducción, los exilados pueden huir del mundo feliz, "fundar una comunidad más humana, aceptando el progreso técnico, sin abandonar a cambio la dignidad del ser humano. La religión sería perseguir conscientemente el Fin último del hombre; la filosofía dominante de la vida sería una especie de utilitarismo superior en el que el principio de la felicidad máxima estaría subordinado al principio del Fin último".

Esta solución, a pesar de su pobreza espiritual, es propuesta con enorme minucia; tan consciente está Huxley del hecho de que la humanidad, en su búsqueda de cierta felicidad material, terminará por llegar al fondo del callejón sin salida del mejor de los mundos, ese *Brave New World*.

Mientras tanto, el desarrollo de la civilización industrial que parece ineluctable y la propagación de las diversas doctrinas socialistas que lo acompañan, propician las que podrían llamarse contrautopías.

Así, en *The Master Beast* —que podría traducirse como *La gran bestia* en recuerdo del Apocalipsis— publicada en 1907, Horace W. Newte establece, anticipadamente, el balance negativo del socialismo si éste llegara a triunfar.

El durmiente de todas las utopías se despierta en el año 2020 en una Inglaterra sometida a una dicta-

dura socialista. El pueblo ya no tiene siquiera la fuerza moral para rebelarse contra la opresión de un régimen totalitario. Sus amos no son sino los agentes de un dictador ebrio de poder, el Padre del Pueblo. Los abusos de la sociedad liberal han cedido su lugar a la monotonía, al desorden sombrío de la burocracia y a la pereza, ya que el amor por el trabajo ha desaparecido. Los recién nacidos son arrancados de su madre para ser criados en los seminarios del Estado; las mujeres, privadas de sus niños, se hunden en la desesperación o la locura. Barbaros venidos de África y Asia salvan a la humanidad, destruyendo el Imperio de la Gran Bestia, esto es, el Occidente

Un tema análogo es tratado en 1950 por Georges Orwell en su *1984*, que es menos una utopía que un "posible", nacido de la angustia de Occidente que recuerda haber sido el centro de la hegemonía nazi y encontrarse bajo la amenaza del Imperio ruso, con una visión del inminente peligro amarillo tomada de Wells.

Un mundo feliz de Huxley es un universo sin fracasados, todo de vidrio y níquel, en donde el individuo, condicionado científicamente desde su maduración en una probeta, es feliz. En *1984*, según la visión de Orwell, estamos en un mundo caracterizado por las privaciones, el sufrimiento, el envilecimiento de los individuos controlados por un régimen policiaco, por la delación.

El pueblo está encerrado en tugurios, las "Casas de la Victoria"; no puede tener otra actitud que un optimismo obligatorio, vigilado por numerosas pantallas de televisión; otro pensamiento que la repetición de las consignas pintadas en los muros o vociferadas por los altoparlantes; ningún otro derivativo que el odio, obligatorio también, durante los cuartos

de hora de odio, las semanas de odio. Extraña sociedad mantenida por el miedo, dirigida por el odio. Orwell no se pregunta si tal sociedad es posible. Los hombres de esta segunda mitad del siglo xx saben que sí.

VII. LA UTOPÍA DE LOS TIEMPOS MODERNOS

QUIZÁS es posible construir, con ayuda de estos elementos, una filosofía de la historia. Debemos contentarnos con reflexiones sobre los datos que poseemos, sin intentar obtener de la sucesión de acontecimientos pasados una ley válida para el futuro, lo que rebasaría las posibilidades, si no las pretensiones de las ciencias humanas.

De este estudio comparativo de las utopías se desprenden dos conclusiones. La utopía, lo hemos visto, marca una voluntad inconsciente de retorno a las estructuras coercitivas de la ciudad de las civilizaciones tradicionales, expresando este deseo por los mismos símbolos que encontraría un individuo presa de una angustia análoga y de un mismo deseo inconsciente.

Estas convergencias —no se puede hablar ya de parecidos fortuitos— justifican el empleo del simbolismo onírico para explicar la visión utópica del mundo en el pensamiento occidental, a partir de los precursores de Platón hasta llegar a nuestros propios días.

No sucede lo mismo con los movimientos milenaristas que retomaron y retoman escenarios conocidos: la gesta del Pueblo elegido o la Parusía según el Apocalipsis de San Juan, que funda una mística del Pueblo, base de todo espíritu revolucionario.

Si la convergencia es una hipótesis admisible para explicar el simbolismo de las utopías, su difusión sigue siendo el único proceso que puede permitirnos comprender la búsqueda de la Tierra prome-

tida, la espera por la llegada del Mesías en las otras civilizaciones.

Podemos seguir a grandes rasgos el camino recorrido por el judeo-cristianismo en Occidente y ver despuntar, como los brotes de una rama única, las ideas que nacieron de él, hasta llegar a la noción de dictadura del pueblo.

Por lo tanto, es necesario admitir que las manifestaciones análogas estudiadas o señaladas por los etnólogos en otras civilizaciones son otras tantas consecuencias del advenimiento del Occidente cristiano; es un choque cultural brutal que rompe de un solo golpe la fuerza de las tradiciones sin que nada nos permita prever su evolución en el tiempo.

Esto nos lleva a considerar la revelación mosaica y la aparición del cristianismo como aventuras únicas en la historia de la humanidad, como arquetipos irreductibles.

Así pues, Occidente propagó en el mundo las nociones de libre arbitrio y de libre conciencia, la idea de que el tiempo es un factor de perfección puesto que se aproxima, al transcurrir, a un acontecimiento providencial —la idea de progreso.

Nuestra civilización occidental lleva en ella este doble movimiento de marcha hacia la tierra prometida y de retorno a los orígenes: "revolución" o planificación impuesta por los príncipes-filósofos.

Es interesante que Israel, punto de partida de una dinámica de la Historia, sea, en el siglo xx, el resultado de un milenarismo triunfante, y el sionismo su última manifestación.

Muchos escritores se equivocaron respecto a las estructuras del Estado judío, como lo llama Théodor Herzl, y quisieron ver en él una utopía. En realidad, Israel no es un Estado modelo construido para el pueblo, gracias a la voluntad de técnicos

iluminados; es el fruto de la adhesión total de sus ciudadanos, de su participación activa, el resultado del esfuerzo constante de generaciones pasadas y de su sacrificio.

La base de Israel es el ciudadano. Sobre él se construyó el Estado; por él, por la constancia de su adhesión, subsiste el Estado.

Al contrario de las utopías, el Estado judío no nació del cerebro de los príncipes-filósofos; tampoco está anclado en un presente eterno, en una eterna felicidad. Está en constante devenir, ya que es el resultado de un acaecer que tiende hacia un fin escatológico.

La fundación del primer kibutz, piedra angular del Estado judío procederá, para muchos precursores, sin duda, del pensamiento de Proudhon, pero también de la organización saint-simoniana, sin que se sepa si la corriente fue transmitida desde la calle Monsigny por los padres Péreire o Rothschild, Olinde Rodríguez o Halévy.

Sin embargo, sería inexacto pensar que estas organizaciones modelo fueron concebidas como inmutables, modelos de organización intangibles.

Numerosos autores han hablado de "degradación" del kibutz, cuando en realidad se trata de la transformación necesaria de todo ser viviente, de su evolución en el tiempo, de su adaptación a un medio que también cambia.

Si Israel no se hubiera transformado desde las primeras comunidades rurales se habría podido hablar de esclerosis, de movimiento milenarista convertido en utopía, como esas comunidades religiosas americanas que se esfuerzan en mantener los trajes, las técnicas y las costumbres de los puritanos del siglo XVI para mantener su pureza original.

Israel, punto de partida de los movimientos milenaristas, es también una etapa importante en la historia del pensamiento utópico. Con frecuencia, las utopías coincidieron con los esenios, o se inspiraron directamente en ellos, tal como los describe Plinio en su *Historia natural* (V, XV, 73): un pueblo puro, viviendo en las ciudadelas inaccesibles del Mar Muerto, perpetuándose desde hacía siglos por una sabia cooptación; no había nacimientos ya que las mujeres, según Plinio, estaban excluidas.

Occidente, heredero de la marcha hacia la Tierra Prometida, ha fundado sobre este tema su fe en el progreso, una religión de los tiempos modernos cuya difusión al resto del mundo se ha dado a sí mismo como misión.

Pero, al mismo tiempo, la utopía reencuentra en el pensamiento contemporáneo su papel de sueño protector, su valor de refugio. El futuro de la ciencia se confunde con el futuro de la humanidad y, afirmando que están resueltas las angustias del presente, permite esquivar los problemas sociales que ninguna técnica de la materia jamás podría resolver.

Francis Bacon había elegido como emblema de la ciencia nueva una carabela con todas las velas izadas, cruzando las columnas de Hércules hacia la conquista del Nuevo Mundo. Nuestra ciencia ha tomado como símbolo otro navío gravitando en torno a la Tierra, hacia la conquista del espacio. Estas dos imágenes nos muestran que el espíritu que anima el descubrimiento científico no ha cambiado desde los albores del siglo XVII.

Tan lejos como podamos remontarnos en la historia de la filosofía griega, encontramos un modo de conocimiento racional opuesto a un modo irracional de aprehensión del mundo. El enfrentamiento en-

tre la ciencia y la religión de ninguna manera es un fenómeno nuevo.

La utopía se caracteriza por el acento particular dado al conocimiento racional, persiguiendo con esto su función de sueño tranquilizador, negador de toda ansiedad. Poco a poco los utopistas concibieron un desarrollo ilimitado de la ciencia, del perfeccionamiento de las técnicas y, al mismo tiempo, de las posibilidades de acción del hombre. El sueño ha rebasado la realidad sin por ello preverla, ya que es más frecuentemente una presentación particular del pasado que una premonición.

La ciencia ficción como la utopía, con la que presenta innegables analogías, es a la vez un género literario y la expresión de una época, un sueño de Occidente.

El problema de las ciudades del futuro se plantea con frecuencia en términos afectivos (¿Edad de Oro, o no?).

Como si la llegada de la Edad de Oro o su aplazamiento a una fecha posterior pudieran ser anunciados por cualquier computadora, habiendo soñado cada uno frente a los datos cuidadosamente seleccionados en función de sus aspiraciones personales y del estado de su hígado.

Los utopistas esperan que la máquina facilite la vida del hombre dándole el tiempo de cultivar su espíritu, de mejorar su cuerpo y su alma. El progreso técnico se convierte en el medio para perfeccionar al hombre. Cuando Mercier hace del telescopio "el canon moral que abatió todas las supersticiones", resume el pensamiento del Siglo de las Luces. Fourier anuncia una humanidad regenerada por la ciencia, dotada incluso de un sexto sentido "como los habitantes de otros planetas", de los cuales no sabía nada.

La revolución tecnotrónica de Zbignew Brzezinski no hace sino retomar, en lo esencial, las promesas hechas por Aristóteles cuatro siglos antes de nuestra era en un famoso pasaje de la *Política:* "Cuando las lanzaderas tejan solas, cuando los plectros toquen la cítara..." esperando de estos descubrimientos la abolición de la esclavitud, como muchos esperan hoy, únicamente de la mecánica, un mejoramiento de la condición obrera.

Así, la ciencia y la ciudad radiante están estrechamente ligadas en el pensamiento de los utopistas.

La naturaleza está dominada, enteramente sometida al hombre; las enfermedades han sido vencidas y "el enigma doloroso de la muerte", como dice Freud, es pura y simplemente negado en tanto que enigma. Lo que Freud llama el narcisismo natural del hombre puede desarrollarse libremente, ya que el ciudadano de la ciudad radiante, gracias a la ciencia, ya no se siente ni débil ni desarmado frente a la naturaleza; está protegido contra la supremacía aplastante de la natura.

La religión ya no tiene necesidad de corregir las imperfecciones de la cultura, imperfecciones tan dolorosamente resentidas por los individuos (Freud, *Avenir d'une illusion*, p. 55). La cultura ya no tiene imperfecciones; al contrario, con la ciencia, su expresión directa, asegura la perfección del hombre, su felicidad terrestre, el ordenamiento de un universo limpio de toda angustia.

La ciencia, como la utopía, es un cristal puro de cultura, así como el diamante es un cristal de carbón puro; tiene del cristal su pura y clara geometría.

Todos los terrores, todos los sufrimientos, todas las crueldades de la vida son alejados por la visión de la ciudad radiante y por las promesas de la cien-

cia. Las dos son antes que nada un antiazar, una planificación del futuro.

"La impresión aterradora del desamparo infantil ha despertado la necesidad de ser protegido; protegido siendo amado" (Freud, *op. cit.*, p. 79). Hemos visto cómo las manifestaciones de la angustia de Occidente eran similares al desamparo infantil del que habla Freud: y se recurre inconscientemente a los mismos remedios.

"La angustia humana frente a los peligros de la vida se apacigua con la idea del reino benévolo de la Providencia Divina. La institución de un orden moral del universo asegura la realización de las exigencias de la justicia, que tan frecuentemente permanecen irrealizadas en las civilizaciones humanas, y la prolongación de la existencia terrestre a través de una vida futura proporciona los marcos temporales y espaciales en los que se realizarán estos deseos" (Freud, *op. cit.*, p. 80).

Este pasaje de Freud está consagrado a cierta concepción de la religión; sin embargo, podría convenir más a la ciencia cuyo "reino benévolo" reemplaza al de la Providencia Divina. Hemos visto el interés de Francis Bacon por conciliar la sociedad con la ciencia nueva. La *Nueva Atlántida* es la secuencia lógica del *Novum Organum*. La misma búsqueda de un orden moral del universo condujo a los fisiócratas —después de Rabelais— a descubrir en el cuerpo humano las leyes de la circulación de las riquezas.

Desde el siglo XVII el mundo es concebido como una armadura de leyes que corresponde al hombre descubrir y aplicar. Saint-Simon concibió en este espíritu el proyecto de la sociedad futura según ciertas leyes, corolarios de la gran ley cósmica. Augusto Comte inscribe el devenir de las sociedades en

el esquema del mundo y Fourier pretende ser un nuevo Newton y haberle sido revelada una ley de la atracción universal, válida para las sociedades humanas y para el gobierno de los hombres. Otros pretenderán ser el Einstein de las ciencias humanas capaz de resumir en una sola fórmula las pulsiones de los hombres, su mundo imaginario y sus certezas, irritantes a fuerza de ser universales aunque sin fundamento.

"Las mismas leyes morales sobre las que se edificaron nuestras civilizaciones gobiernan también el universo" (Freud, *op. cit.*, p. 50). Esta afirmación, de la que Freud hace una de las pretensiones de la religión, es válida para la ciencia desde el siglo XVII, pero también para las ciudades de los hombres que, de un extremo al otro del espacio y del tiempo, han querido reproducir la armonía cósmica a fin de integrar en ella al hombre, de encerrarlo en un horizonte seguro e indiscutible.

Sin embargo, al contrario de la utopía, la ciencia no está anclada en un eterno presente; pretende ser movimiento, tomando del espíritu del milenarismo la noción de progreso, de perfección resultante de la marcha en el tiempo.

En nuestra civilización materialista la visión del mundo, regenerada por la ciencia, ha reemplazado a la tierra prometida.

La marcha del progreso de las técnicas ha coincidido con las tres etapas de la mística judía trazando nuevamente en el tiempo el camino hacia la tierra prometida: los tiempos anteriores al Mesías; el reino del Mesías; los tiempos posteriores a la llegada del Mesías.

Joachim de Fiore había propuesto, para justificar su esperanza milenarista, una historia de la humanidad dividida en tres edades: la edad del Padre o de

la Ley; la edad del Hijo o del Evangelio; la edad del Espíritu, apogeo de la humanidad.

Nuestra concepción del progreso ha tomado estas tres etapas y, después de Condorcet y su *Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain* que apareció en 1795, Augusto Comte retoma, para su filosofía positivista, en 1842, el mismo cuadro estereotipado de estas tres edades de la humanidad.

Las ciencias del hombre trataron por todos los medios de introducir, en los cuadros tripartitas, los hechos nuevos que recogían. Klemm vuelve a plantear, en 1848, el tema de las tres eras de la humanidad: estado salvaje, estado pastoral y civilización, que él llama era de la libertad.

Como todos los guías de los movimientos milenaristas, los filósofos materialistas afirmaron que anunciaban la tercera era, la del Positivismo o de la Civilización, como Joachim de Fiore en 1195 anunciaba la edad del Espíritu.

Así como la utopía exorciza la imagen de la Ciudad de Dios para reanudar con la ciudad de las civilizaciones tradicionales, la ciencia de Occidente recupera su papel de gnosis y clarifica para el hombre el esquema del mundo, un esquema en el que está excluida la sombra de la muerte y la incertidumbre de la aventura humana.

Si el creyente nunca está seguro de haber apaciguado la ira divina, el ciudadano de la utopía, en cambio, está seguro de su triunfo sobre la naturaleza, de vencer a la enfermedad, a la muerte, realizando el sueño en el que viven los hombres de *Un mundo feliz*.

Así, la ciencia exorciza la miseria humana reconciliando al hombre con la crueldad de su destino que, gracias a ella, se vuelve el menos malo posible.

Prodiga tesoros a los hombres a cambio de las privaciones que impone la vida en común. Pero los ciudadanos de la *Nueva Atlántida* aceptaban la coacción de las leyes justas, ya que así los sabios de la Casa de Salomón podían elucidar los secretos de la naturaleza y delimitar un universo tranquilizador.

"Las respuestas a las preguntas que se plantea la curiosidad humana respecto a los enigmas de la génesis del universo, la relación entre lo corporal y lo espiritual, se elaboran..." pero no según las premisas del sistema religioso como lo ha dicho Freud (*op. cit.*, p. 80), sino según las premisas de la ciencia, con el mismo efecto tranquilizador para la conciencia humana. "Y es un formidable alivio para el alma individual el ver que los conflictos de la infancia emanados del complejo paterno —conflictos que nunca se resuelven enteramente— le son, por así decir, arrancados y reciben una solución aceptada por todos" (Freud, *op. cit.*, p. 81).

Ni la ciencia y menos aún la utopía, dejan abiertos los caminos de la convicción personal. Si reflexionamos sobre los cinco siglos de cientificismo encontramos la misma afirmación de infalibilidad que Freud atribuía a la religión. La ciencia reposa sobre ciertos dogmas, igual que la organización de las ciudades radiantes; está prohibido preguntarse acerca de su autenticidad o de su adecuación.

Las premisas materialistas de la ciencia fueron planteadas de una vez por todas, excluyendo a Dios del universo, al alma inmortal del cuerpo del hombre, a fin de que la aventura humana pudiera desplegarse sin angustia. La vida debe nacer de la materia, lo que elimina toda necesidad de un gesto creador; el hombre surgió de una lenta transformación de la vida, de una evolución desde la amiba hasta el hombre blanco, adulto y civilizado, es decir,

el Occidental, que se ve así liberado de todas sus angustias y recompensado por haber abandonado su alma.

Estas premisas fueron planteadas, afirmadas, cuando los medios para la investigación eran casi inexistentes y las pruebas reunidas poco convincentes.

Al *Credo quia absurdum* lleno de humildad, la Ciencia opuso un *Credo quia certum est*, situándose por encima de la razón humana, imponiendo sus objetivos, su finalidad materialista a toda investigación.

La anatomía, la fisiología, vivían sus primeros balbuceos a principios del siglo XVII. Pero para los filósofos —y eran mucho más filósofos que "sabios" en el sentido en el que nosotros lo entendemos— el cuerpo de los animales y el del hombre eran máquinas que podían funcionar sin alma, gracias al calentamiento de los espíritus animales transportados por la sangre.

Aun el telescopio era solamente un débil catalejo bautizado como "el canon moral que debía acabar con todas las supersticiones". Al mismo tiempo, también sin pruebas o hechos nuevos, fue admitido en el siglo XVII que los otros planetas estaban poblados; en todo caso, era más científico hablar de los habitantes de la Luna que afirmar la soledad de la humanidad en el infinito.

El materialismo dio origen a la creencia en la generación espontánea. Si los descubrimientos de Pasteur y de Puchet debilitaron por un tiempo esta creencia, nadie intentó deducir las consecuencias filosóficas, aunque se haya podido medir su valor práctico.

Según Freud, la religión se nos propone como si sus premisas fueran exactas; la ciencia, así como las

leyes de las ciudades utópicas, cierran el horizonte del "como si" afirmando ser las únicas capaces de expresar una verdad absoluta.

Francis Bacon ilustró de manera sorprendente nuestra concepción del progreso, de la marcha hacia el Bien y lo Justo ligados al mejoramiento de las técnicas. No hizo más que prolongar un error de razonamiento que subrayamos aún por nuestra manera de plantear el problema.

Cuando decimos que Ford descubrió el motor de explosión, hacemos de este motor una entidad dotada de una existencia objetiva que Ford u otro debía necesariamente lograr en un momento cualquiera del pensamiento mecánico, como Cristóbal Colón descubrió América. Igualmente, nuestra palabra "inventar" prolonga el mismo error. Un mejoramiento cualquiera de una técnica, la concepción de un nuevo aparato, de una nueva máquina, se convierte para nosotros en una "invención", es decir, el descubrimiento de una Idea —en el sentido platónico del término— ya existente fuera del espíritu humano, que sólo falta realizar, proyectar en la materia.

Así, el progreso de las técnicas, las modificaciones aportadas a la sociedad, escapan al hombre que no se siente responsable de sus faltas frente a las fuerzas que afirma no poder controlar. Ya el burgués del siglo XIX aceptaba con serenidad la miseria engendrada por la civilización industrial, considerándola como inevitable y casi como un mal necesario.

Toda una literatura estrechamente emparentada con el pensamiento utópico, la ciencia-ficción, ha ilustrado la fuerza ineluctable del progreso. Julio Verne fue uno de los clásicos del género. Ni los submarinos ni los viajes en globo, ni los grandes cañones eran novedades en la época. Julio Verne multi-

plica su potencia y las posibilidades de empleo. Como posee un optimismo innato, sus maravillosas invenciones están todavía al servicio de una causa justa o por lo menos excusable.

De Julio Verne a Wells y a sus sucesores más o menos talentosos, la mayor parte de los utopistas hicieron de la ciencia el rival, si no siempre reconocido por lo menos siempre victorioso, de la religión. La ciencia se dirige al alma, a la que ilumina, y al cuerpo, al que rodea de mil atenciones tranquilizantes; vuelve inútil la religión, ahoga las angustias que pudieran nacer en la conciencia del individuo, descubriendo el rostro de su Dios.

La ciencia se vuelve la magia de la Madre que apacigua y niega todos los temores, todas las dudas, el derivativo onírico de toda energía. ¿Para qué luchar? La ciencia resolverá todos los problemas, pronto, mañana. El mundo de la ciencia-ficción, expresión popular de este sentimiento de huida frente al presente, propone al mundo de niños no púberes el lejano ideal del *Superman* en el que todos se convertirán... cuando sean mayores. ¿Para qué enfrentarse a las responsabilidades sociales? Mañana hará buen tiempo.

La ciencia-ficción, utopía del siglo XX, toma sus procedimientos de los siglos precedentes: afirmar que están resueltos los problemas del momento y presentar futuros paradisiacos, en nombre de un conocimiento científico restringido pero decididamente optimista. Mañana, gracias a la ciencia, las ciudades envueltas en materias plásticas conocerán una eterna primavera; los cuerpos viejos serán rejuvenecidos con el injerto de órganos nuevos. Así será quebrado el aguijón de la muerte.

Mañana, la ciencia blandirá armas terribles para eliminar al enemigo del progreso, como ayer el le-

ñador mataba al lobo malo al final de los cuentos de la velada.

La ciencia explica el mundo y no deja ningún rincón en las sombras. También mañana, el trabajo será un juego gracias a las nuevas máquinas, promesa hecha hace ya mucho tiempo por numerosas utopías, desde los arados de vela y los navíos con fuelles.

Así, la utopía y la ciencia están estrechamente asociadas, ya que las dos son "ilusiones" en el sentido freudiano del término. "Lo que caracteriza a la ilusión es que se deriva de los deseos humanos; en este sentido se acerca a la idea delirante en psiquiatría, pero también se separa de ella, incluso si no se tiene en cuenta su complicada estructura. Esencialmente ésta se encuentra ... en contradicción con la realidad; la ilusión no es necesariamente falsa, es decir, irrealizable o contraria a la realidad" (Freud, *L'Avenir d'une illusion*, p. 82).

La ilusión requiere de la realidad y la interpreta; es el príncipe azul que aún esperan algunas jóvenes o el oro que los alquimistas querían ver surgir, con toda la fuerza de su deseo, de la unión del Rey Rojo y de la Reina Blanca.

La neurosis obsesiva universal de la humanidad, no es la religión, como escribió Freud (*op. cit.*, p. 118), sino la ciencia que procede de la angustia de la civilización occidental, angustia análoga a la del niño que, según Freud, proviene del complejo de Edipo, de las relaciones del niño con el padre y de su deseo de regresión hacia la madre.

Freud había escrito que "si se quiere expulsar a la religión de nuestra civilización europea, esto sólo podrá lograrse con la ayuda de otro sistema doctrinal que, desde su origen, adopte todas las características de la religión; santidad, rigidez, intoleran-

cia y la misma prohibición de pensar con el fin de defenderse" (*op. cit.*, p. 139).

La ciencia y la utopía, unidas en una misma concepción del progreso, queriendo ser la una devenir y la otra resultado, son fuerzas constructivas similares a aquellas que evitan al niño la molestia de tomar decisiones que sólo la inteligencia del adulto podría tomar.

Entendido de esta manera, el progreso se impone a la concepción del individuo como la única salida posible, haciendo depender la vida moral y espiritual del perfeccionamiento de las técnicas. Tampoco la ciudad radiante tiene necesidad de la adhesión consciente de sus ciudadanos; les propone leyes justas que nunca podrán ser puestas en duda.

Igualmente, cuando el niño de las civilizaciones tradicionales despierta al pensamiento, tampoco él puede cuestionar el mito del que participa en todos los instantes de su vida. Más tarde, tal vez, un choque cultural le revelará otros valores, otra concepción del mundo y del lugar del hombre en él. Pero Occidente no tiene que temer tal confrontación, ya que se ha convertido en la civilización por excelencia, concretizando una satisfacción narcisista, cierto ideal cultural que aporta al hombre el apaciguamiento de todas sus angustias.

La visión de la ciudad radiante, sus barrios claramente delimitados, sus recintos concéntricos y sus parques, se extiende al urbanismo de nuestro tiempo. Pero si bien la ciudad radiante se propone condicionar al hombre y prepararlo para desempeñar cierta función social, el urbanismo de los planificadores modernos en cambio, no parece tener ninguna finalidad: urbanismo flotante en el espacio, ciudades espaciales, ciudades verticales más pobladas que los falansterios de Fourier. Las palabras ya

no hacen temer y las maquetas se suceden, armoniosas como bellos objetos, cerradas como la caja de Pandora frente al futuro que preparan.

Así, la sociedad del mañana corre el riesgo de tomar prestada su forma a moldes de los que ignoramos si la huella será tan armoniosa como el propio molde.

Los constructores de utopías que soñaban con ciudades de estructuras sociales fuertes, capaces de proteger al individuo de sí mismo, de absorberlo en un retorno al seno materno, no habían previsto el gran miedo de nuestra civilización, que desea disolver para siempre la conciencia individual.

La regresión ha continuado de siglo en siglo, desde las casas iguales y bien iluminadas de Tomás Moro hasta los falansterios-palacios de Fourier. El urbanismo del siglo XX es aún más revelador que las otras utopías, ya que no recibió la influencia de doctrinas filosóficas o económicas. Es una expresión estética gratuita; es el arte por el arte. Las nuevas ciudades radiantes expresan inconscientemente el último sueño de Occidente, su voluntad de aniquilarse en matrices de piedra para renacer diferente, o en la nada de las tumbas anónimas.

La gran voz de la ciudad arrulla a los hombres y les da seguridad; la angustia proveniente de la presencia del Padre es alejada y los niños dormirán en los brazos de la Madre al fin recuperada.

Si Occidente busca desesperadamente, en todos sus sueños, el refugio del seno materno, es porque rechaza su estado presente y desea un renacimiento. Esta palabra ha tenido éxito desde el siglo XVI porque expresa el deseo profundo de una civilización inquieta. Mientras más ha progresado Occidente hacia su realización material, más ha descubierto que "los hombres carecen cier-

tamente de justicia, seguramente de amor, pero más aún de significado. Lo insignificante del trabajo, lo insignificante del ocio, lo insignificante de la sexualidad, son los problemas a los cuales desembocamos" (Paul Ricoeur, "Prévision économique et choix éthique", en *Esprit*, febrero, 1966, p. 188).

Max Weber ha hablado del "desencanto de las sociedades tecnicistas" y Berdiaeff ha subrayado que "cuando hayan sido resueltos los problemas angustiantes de la subalimentación, de la pobreza y del dolor físico, el problema existencial de la desdicha de la conciencia se planteará entonces en toda su agudeza, porque la existencia no se distraerá ya de ella misma con los terribles problemas de la subsistencia" (citado por Jean Brun, *A la recherche du Paradis perdu*, p. 79).

Este nuevo mal del mundo, mal-de vivir, explica las aspiraciones utopistas de nuestra civilización, su voluntad de refugiarse en las promesas de la ciencia, en los espejismos de un futuro planificado.

Pero las dos ciudades se enfrentan en Occidente, el cual ya no es libre de soñarse fuera de la elección, protegido por las murallas de una civilización utópica. Seguirá siendo vulnerable al desencanto, al aburrimiento sin fin de todas las utopías, mientras rehúse reconocer su razón de ser: la invisible ciudad exiliada en la Tierra y, una vez más, peregrina.

VIII. LOS SÍMBOLOS DE LA UTOPÍA

LAS UTOPÍAS se nos presentan con el velo de la ficción, tan ligero en ocasiones que se transparenta otro mundo, cargado de secretos ocultos y de símbolos.

Si un sociólogo quisiera elaborar una estadística piramidal de los autores se detendría pronto, considerando absurda su tentativa con tantos hombres diferentes que han dado, en algunas páginas de sueños, lo mejor de su vida.

Los psicólogos lo han intentado. Pero, ¿cómo afirmar, sin hacer el ridículo, que un Gran Canciller de Inglaterra tenía el mismo carácter, las mismas tendencias, las mismas conductas que un cura rebelde, un hijo menor de Gascuña, un obispo anglicano, un gentilhombre de fortuna o un obrero tipógrafo que llegó a la utopía a través de un lento ascenso intelectual?

Parece igualmente imposible hacer de la utopía, con el nombre de Ciudad Ideal, un avatar de la Ciudad de Dios según San Agustín. Sería desconocer la indiferencia religiosa de las ciudades radiantes, su vacío metafísico, su voluntad declarada de asegurar el reino del hombre sobre la Tierra, de ser siempre la garantía de una felicidad terrestre.

Para el lector que recorre una tras otra las diferentes utopías, un vínculo extraño aparece entre estas obras "salidas de la pluma" de autores diferentes en el curso de la historia.

Tomas Moro hubiera podido publicar su obra dos o tres siglos más tarde, sin correr el riesgo de ofender el gusto del momento. La misteriosa obra *Pyrna*,

commune sous la glace, que apareció en Londres, sin nombre de autor, en 1875, habría podido, como la mayor parte de las utopías de la misma época, llamar la atención de sir Thomas o de Erasmo, si hubiera sido publicada tres siglos y medio antes. De la misma manera, *Un mundo feliz* de Aldous Huxley podría haber sido considerada como una respuesta a *La Ciudad del Sol* de Campanella o a la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon, si el Lord Canciller hubiera podido leerla en 1600. La *Utopía* de Tomás Moro habría podido ser traducida al griego y sometida a los habituales protagonistas de los *Diálogos* de Platón, que habrían visto en ella el proyecto de una ciudad cuyos ciudadanos son preservados de la *stasis* —del combate entre las pasiones y la razón— gracias a leyes justas.

Platón habría podido traducir al griego, al latín, los humanistas del Renacimiento, o al francés los fisiócratas del siglo XVIII —que hablaban un poco a la ligera del emperador chino— las máximas políticas de Sui Hung, que nació en China hacia el año 570 antes de nuestra era. "El Príncipe Sabio cultiva la tierra y se alimenta junto a su pueblo; gobierna al mismo tiempo que prepara sus alimentos" (Kiang-Shi-yi, *Essai sur les doctrines socialistes en Chine*, tesis de Derecho, Lille, París, 1925, p. 45).

Meh Ti, quien nació después de Confucio en el periodo de los reinos combatientes, definía en su obra, el *Meh Tseu*, una doctrina en seis principios: prohibición de atacar al prójimo, provecho mutuo, odio por el lujo y abolición de los placeres, veneración a los sabios, cooperación con la Providencia. Colocaba a la cabeza un séptimo principio: el amor universal (Kiang-Shi-Yi, *op. cit.*, p. 61).

La utopía se nos presenta ligada a momentos históricos determinados. Nace bajo circunstancias es-

peciales que se reproducen con tal analogía, que estaría uno tentado a hablar de la utopía como del renacimiento de un mismo tema gracias a la repetición de un mismo sentimiento: sentimiento de abandono de una civilización; el sentimiento profundo, experimentado por el ser, de encontrarse arrojado a la existencia sin una verdadera necesidad. Sucede entonces como si este sentimiento de abandono fuera experimentado más categóricamente y por lo tanto fuera más claramente expresado en un momento histórico dado, por una clase social determinada, apartada del poder por sistemas políticos arcaicos a pesar de su importancia social o económica.

Esta hipótesis de investigación parece más verosímil después de haber revisado algunas utopías y sobre todo, después de haberlas situado en su contexto histórico.

Los utopistas —englobamos bajo este término a todos aquellos que han soñado con reformar la sociedad— no sólo han expresado el pensamiento de un grupo determinado, de una clase social, sino que también han marcado la historia de Occidente y señalado momentos de crisis, mal percibidos por sus contemporáneos y apenas discernidos, más tarde, por los historiadores.

Esta comunidad de obras literarias, de una época o de una civilización a la otra, parecía estar reservada a la poesía. Sin embargo, apenas se menciona a las utopías en los tratados de historia de la literatura. El lector del siglo xx, como el de todos los tiempos, experimenta al leerlas el sentimiento ambiguo de lo grotesco —en el sentido que Conan Doyle da a este término— es decir, cercano a lo trágico.

No es, como lo ha dicho Mannheim, "porque ha existido una estrecha correlación entre las diferen-

tes formas de utopía y los estratos sociales que han transformado el orden existente, que los cambios en las ideas utópicas modernas son un tema de investigación sociológico".

La utopía abre un nuevo campo a la reflexión sociológica porque constituye un pensamiento único cuyos modos de expresión apenas han cambiado con los siglos. Emplea en torno a aspiraciones análogas temas idénticos, expresados en un lenguaje simbólico tan preciso, tan delimitado en los términos elegidos, como los viejos mitos de Occidente que se convirtieron en cuentos de hadas.

El parentesco entre las diversas utopías, de un autor a otro o de un siglo a otro, es tan grande que al leerlas parecen cuentos de hadas de un mismo pueblo, variaciones en torno a un mismo bosquejo mítico; un mismo hilo misterioso las une. La poesía o los cuentos de hadas surgen infaliblemente en el espíritu del lector de utopías, tal vez porque ese hilo es el sueño.

Conocemos mal el origen de los cuentos de hadas, aun si podemos descubrir su trama inicial. En cambio, la utopía nos lleva a considerar temas que nos son familiares, a situarlos nuevamente en su contexto social y económico con el fin de comprenderlo mejor. Aparece entonces más como una tentativa por suprimir con la imaginación, con el sueño, una situación conflictiva, que por destruir las estructuras del orden existente.

Del siglo xv al xvii se daba una misma situación: existencia de un poder de derecho divino cuestionado por una oligarquía económica, cuyos elementos más lúcidos eran conscientes de la terrible miseria de las clases trabajadoras de la población; una crisis que se agravaba con el correr de los siglos. La solución era evidentemente la revuelta, impensable

en un principio cuando el derecho divino del rey seguía siendo incuestionable, pero que se iba volviendo cada vez más admisible, deseable incluso, a medida que aumentaba el desequilibrio de las fuerzas presentes y que una nueva concepción del mundo traía consigo, lógicamente, una nueva orientación de los deseos del hombre, un nuevo modo de producción, una nueva organización de la sociedad.

La utopía es, en el siglo XIX, en el momento en que la burguesía toma el poder, una anticipación, una visión de un futuro esplendoroso. Después, en el siglo XX, cuando aparece una nueva aristocracia al lado de los tecnócratas, la utopía corona la ciencia-ficción con apocalipsis nacidos de un mal uso del progreso de las técnicas, de una nueva toma de conciencia.

Ahora podemos distinguir mejor los tres objetivos que persigue la utopía y que, sin embargo, no son momentos de una perspectiva cronológica cualquiera. Es una toma de conciencia de la divergencia que separa a los dos sentidos que tiene la palabra progreso: camino que conduce a la ciudad justa y, a la vez, desarrollo pleno del hombre a través de las técnicas materiales. Acepta la igualdad entre los hombres, la lleva incluso al absurdo, protegiendo al mismo tiempo el reino de los burgueses a los que inviste con el hábito de los filósofos. La utopía triunfa en la certidumbre del reino del hombre; se convierte en ciencia-ficción, negando las miserias del presente para buscar refugio en futuros que promete encantadores.

Es también terror frente a los poderes de la ciencia que puede, en un momento de locura, liberar al mundo con un suicidio colectivo que Schopenhauer no hubiera osado imaginar.

La utopía es el sueño de Occidente, de Fausto que habiendo olvidado el sentido de la aventura humana, evocaba tembloroso la imagen de su deseo y anhelaba, al mismo tiempo, poder conjurarla.

Como los sueños, las utopías siguen líneas temáticas con poca variación:

- descripción de una ciudad juzgada perfecta, en la que se encuentran investidos de poder aquellos que son considerados dignos de él, en ruptura con el antiguo orden social;
- crítica del viejo orden social, ya sea implícita o, por el contrario, revistiendo claramente el carácter de sátira.

En la antigüedad, Platón y Luciano de Samosata ilustraron estas dos formas de utopía. Posteriormente Tomás Moro, Campanella, Fenelón, Fourier y Cabet retomarán el proyecto de la *República*, mientras que Cyrano de Bergerac, Swift, Aldous Huxley o Xabier de Langlais recuperarán el estilo y las imágenes de Luciano de Samosata.

El judaísmo y después el cristianismo dieron a Occidente el sentimiento profundo de un fin más allá de las aspiraciones del individuo, objetivo que, paradójicamente, sólo puede ser logrado por el individuo, por los individuos que forman parte de una sociedad, y no por la sociedad que sustituye a los individuos condicionándolos, imponiendo su voluntad de regenerar al hombre a través de una larga cadena de ritos, sin posibilidad de elección.

No es casual que muchas tradiciones hayan representado el camino que conduce al paraíso de las religiones reveladas por un puente tan fino como un cabello, cortante como el filo de una navaja, tendido sobre un abismo de tinieblas. Ninguna imagen puede ilustrar mejor la angustia del individuo abandonado a su libre arbitrio.

Esta angustia es, con frecuencia, generadora de sueños compensatorios. Aparece entonces en el espíritu de los hombres la imagen de una sociedad imperativa, parecida en su organización a las ciudades tradicionales, con las cuales comparte una misma concepción del hombre y de la sociedad, así como de sus relaciones mutuas.

Esta visión compensatoria aparece electivamente en los momentos en que una clase pone en duda a la sociedad que la aparta del poder, a los valores en nombre de los cuales se frustran sus responsabilidades. Los dos sentimientos se mezclan en una misma angustia, un mismo sentimiento de malestar que sólo la visión de la ciudad justa puede apaciguar.

Podemos distinguir cierto número de temas que reaparecen en las diferentes utopías, sea cual sea la época en la que fueron compuestas, sean cuales sean sus autores:

- primeramente, el acceso a la utopía es un viaje o un sueño;
- la geografía de la utopía, su situación particular: aislamiento, situación imprecisa en el tiempo, nostalgia por el pasado;
- la topografía de la utopía, que subraya su aislamiento o su atrincheramiento detrás de altas murallas, en ocasiones de varios recintos concéntricos;
- el deseo de retornar a la pureza que expresa la ciudad radiante; ignorando las aguas que brotan, las minas, las galerías abiertas;
- su urbanismo que se asemeja al plano de las ciudades tradicionales: el de la República, el de la Ciudad de las Leyes o el de la Atenas "renovada" por Clístenes. Aquí se precisa el sentido del sueño, que es retorno a la quietud del seno materno, ya

que la ciudad radiante se abre ampliamente al mar y, más aún, a los lagos, a las riberas;

- el vestido de los utopianos subraya esta voluntad de retorno al pasado, este deseo profundo por un re-nacimiento;
- las instituciones utopianas tienden a borrar la mancha del nacimiento carnal, a purificar a la madre de su papel de esposa;
- igualmente, el comunismo utopiano tiende a apartar la imagen del padre reemplazándola por la ciudad maternal proveedora, única capaz de satisfacer todas las necesidades;
- finalmente, la tolerancia religiosa de la utopía, su indiferencia tranquilizante, negadora de toda angustia.

Aunque los utopistas hayan tenido el sentimiento de crear una obra original, en ruptura con el conformismo de su tiempo, no hicieron más que recuperar a través de los siglos los mismos temas, ilustrándolos con imágenes análogas tomadas inconscientemente del simbolismo de los sueños, traduciendo una misma voluntad de regresión al estadio infantil de la protección materna y de los juegos, hasta llegar a la organización y las leyes coercitivas de la ciudad tradicional.

Porque la ciudad regida por leyes justas, la ciudad radiante tan preocupada por preservar la dignidad del ser humano, es en realidad un molde rígido, restrictivo, del que sólo pueden resultar personalidades adaptadas, conformes a la utopía; utopianos con las cualidades requeridas para ser buenos ciudadanos, que deberán aceptar:

- un mundo que debe ser transformado por el trabajo de los hombres, pero sobre todo a través de la agricultura, la actividad pura por excelencia;
- la preeminencia de los sabios, de los príncipes-

filósofos, de aquellos que han adquirido y transmiten la Ciencia oficial, único saber reconocido;
- el ahorro; muchos utopistas insisten en graneros y almacenes. Aceptar también que los bienes producidos en común sean puestos a la disposición de todos, incluso de aquellos que no contribuyeron a su producción; en este punto las diferentes utopías están en desacuerdo;
- la desigualdad de los hombres;
- la separación y la desigualdad de los sexos. Si las mujeres algunas veces son "puestas en común", jamás se plantea el poner en común a los hombres;
- una sumisión a las "leyes justas" del trabajo y de la organización de la vida cotidiana.

Se ven beneficiados, en contrapartida por la comunidad que toma todo a su cargo.

Ahora comprendemos mejor cómo, en ciertos momentos de crisis de la historia, personalidades frágiles que coinciden con ciertos puntos de la personalidad utópica o que los adoptan, llegan a desear la realización de su sueño y el abandono de una libertad que los aplasta, a cambio de que la sociedad se haga cargo de todo, sea cual fuere esta sociedad (cf. Jeans Servier, "Aspects et causas de la non-créativité chez quelques marginaux d'Europe, la personnalité utopienne", en *Eranos Jahrbuch*, t. XL y nota p. 200, Zurich, Rhein-Verlag, 1971).

Platón proponía leer el gran libro de la ciudad para descifrar mejor a su homólogo, el pequeño libro del hombre, ya que según él los dos textos eran iguales. La operación inversa es entonces posible. Todo sucede como si el mundo cerrado de las utopías pudiera abrirse con ayuda de una simple llave de sueños.

La utopía recupera la organización inmutable de la ciudad tradicional, el carácter coercitivo de las leyes justas, leyes que se imponen al individuo en nombre del mito de la organización del universo, en nombre de la armonía cósmica. Más tarde, Occidente tradujo este retorno al mito primigenio en términos de otras leyes justas, las "leyes naturales", el "derecho natural" que trasciende al hombre, que existe fuera de él. De la misma manera recuperará el marco coercitivo —la matriz— de la ciudad tradicional y el condicionamiento del individuo por la sociedad, como el adulto que huye de la realidad para refugiarse en los sueños y las neurosis, creyendo así volver a encontrar la irresponsabilidad de su infancia "porque ésta representa para él la época más feliz en la que la inhibición no se había producido aún" (N. O. Brown, *Eros et Thanatos*, p. 37).

Por lo tanto, no es una pura coincidencia que, la Edad de Oro de la utopía corresponda y siga a la historia de los grandes descubrimientos marítimos.

Cada relato de viaje, embellecido por la imaginación, actuó como un choque cultural restringido, provocando una comparación, un poner en duda los valores de la sociedad contemporánea. Los navegantes descubrieron la isla de Utopía, la Ciudad del Sol de Campanella, la Macaria de Hartlib, la Nueva Atlántida de Francis Bacon, la Nova Solyma de Samuel Gotto o, como Lemuel Gulliver, países extraños.

Nadie podrá decir si el primer inventor de la navegación, flotando sobre un tronco de árbol a merced de las olas, era impulsado por la voluntad de descubrir tierras nuevas o por el deseo inconsciente de ser arrullado por un mar tibio y descubrir

la paz de las aguas intrauterinas, una renovación de sus sueños embrionarios.

Si Occidente se dirigía más adelante, hacia el oeste, era para encontrar de nuevo el paraíso terrestre; para los teólogos protestantes esta creencia se transformó, en el curso de los siglos, en una voluntad de edificar en América un mundo regenerado, gracias al retorno a las fuentes del cristianismo.

Igualmente, "el esfuerzo del individuo por superar el traumatismo del nacimiento se traduce en un deseo de regresión talasal y de retorno al océano abandonado en tiempos ancestrales" (S. Ferenczi, *Thalassa*, p. 128).

Para Occidente, el cristianismo ha sido ese traumatismo del nacimiento, iniciador de una regresión talasal que ha continuado hasta la conquista de la Luna y más allá.

La navegación espacial imaginada por el obispo Godwin o por Cyrano de Bergerac queda dentro de la perspectiva del tiempo, en la época de los grandes descubrimientos. Pero la Luna que aparece en el horizonte de Occidente precisa aún más el sentido de esta regresión. Freud hacía de ella el símbolo del sexo materno (*La Science des rêves*, p. 297); y muchas tradiciones, en el inicio del pensamiento occidental, hicieron de ella el símbolo del principio femenino, húmedo y móvil. La conquista de la Luna marcó, en el espíritu de los hombres, el retorno a la madre primigenia para olvidar en ella las contradicciones y las penas del siglo; matriz de toda regeneración, de todo renacimiento. Muchas esperanzas insensatas, súbitamente frustradas con la visión de una tierra muerta, explican la indiferencia frente a las nuevas etapas del avance del hombre en el espacio.

El vuelo, más que la navegación, es un medio para elevarse por sobre un mundo terrestre mancillado y el espacio representa las aguas intrauterinas purificadas, que dan al hombre la beatitud de la ingravidez. Muchos navegantes se arriesgarán a surcarlo en la estela de Godwin y de su Domingo González, de Wilkins, de Cyrano de Bergerac, de Rétif de la Bretone y de su *Descubrimiento austral de un hombre volador.*

Sin embargo, cuando Occidente hubo tenido en su mano el globo de la Tierra e incluso visitara su interior con S. Crodweder, confesará que todos estos viajes eran sueños y que los soñadores pueden, tanto como los navegantes, atracar en las Islas Afortunadas.

Mercier se duerme en 1770 para despertarse en el año 2440; Kenneth Folingsby se ve transportado a un país lejano en un delirio causado por la fiebre; William Morris encuentra *Nowhere* al cabo de un largo sueño que le hace franquear el tiempo de 1891 a una época indeterminada en que reinan lo Bello y el Bien.

El sueño, el viaje, son sinónimos a nivel simbólico; tienen por connotación la muerte, la transformación; despertarse equivale a salir del agua, es decir, a nacer (Freud, *op. cit.*, p. 297), a romper con un pasado.

El sueño es hermano de la muerte; el despertar es una fuerza traumática que provoca el renacimiento cotidiano y, al mismo tiempo, la expulsión del paraíso (cf. Ferenczi, *Thalassa*, p. 128). La utopía es con frecuencia un ensueño nacido del sueño; el despertar del que duerme se convierte entonces en una separación casi dolorosa. Igualmente, el retorno del viajero es una aventura sin brillo, rápida, una simple manera de explicar el retorno a los hombres, el

retorno al estado de vigilia, el recomenzar no deseado de la vida cotidiana.

El viaje es la transposición del sueño; repite el salto del soñador a través del espacio y los obstáculos registrados por la conciencia en el estado de vigilia. La situación conflictiva ha penetrado con anterioridad en la conciencia, y surge el sueño que la resuelve. Como decía Plotino: "Cuando nuestros deseos se remueven, surge la imaginación que nos da la ilusión de poseer su objeto".

"Las utopías toman de los nuevos continentes su ruptura con el mundo conocido. Utopus, el héroe fundador, ya había separado de la tierra la península de Abraxa para fundar en ella la ciudad de Utopía."

Su gesto no fue otra cosa más que el símbolo de la somnolencia que separa el sueño del estado de vigilia. En *El mundo en llamas*, de Margaret Cavendish, aparecido en 1668, la capital —que es el paraíso— es una isla de difícil acceso, defendida por un laberinto de rocas, como para situar mejor la beatitud más allá del laberinto, en lo más profundo de la matriz.

El aislamiento de la utopía es un retorno al amor exclusivo del niño por la madre. La ciudad radiante es un mundo cerrado, cuya perfección está reservada a algunos elegidos, que solamente tuvieron que nacer como único esfuerzo para merecer su felicidad.

Aparte de *El año 2440*, ninguna utopía nos muestra una imagen del mundo renovado. Mercier mismo, aunque describe la Tierra iluminada por la razón en el año 2440, sólo lo hace en forma de extractos de una gaceta que encuentra en una mesa. Por lo demás, la utopía ignora al resto del mundo y guarda el secreto de sus orígenes.

El tiempo tiene el mismo valor que en el sueño; aquí es recuerdo y nostalgia del pasado, voluntad de exorcizar el futuro liberándolo de lo desconocido que lleva consigo. Las anticipaciones más audaces siempre no son más que proyecciones del pasado o del presente sobre el futuro de las planificaciones.

El tiempo mismo se vuelve una dimensión tan incierta como el espacio. Homero, describiendo en su *Odisea* el Eliseo terrestre "donde la vida es fácil para los hombres", dice que no hay ni nieve, ni lluvia, ni largo invierno (IV, 561).

De oro estaba hecha la primera raza de hombres perecederos, dice Hesíodo (*Trabajos*, 109 *ss.*), "vivían como dioses... era en el tiempo de Cronos", es decir, en el tiempo del Tiempo, en un pasado inmemorial, en el punto cero del devenir.

Todas las utopías son ucronías. Cuando proponen una fecha, como *El año 2440* de Mercier, se trata de una fecha ficticia, análoga a las falsas precisiones proporcionadas por Hitlodeo para situar la isla de Utopía, una manera de conjurar el tiempo transcurrido hacia la Tierra Prometida o al Reino del Mesías, una manera de negar la muerte situada, también ella, al final del tiempo.

La utopía se nos presenta tal como la describen los viajeros o soñadores: anclada en un eterno presente.

Hipodamo de Mileto va a buscar, en el pasado de Oriente, el plano de su ciudad nueva, en la que los hombres vivirán felices, reintegrados al universo, liberados de su angustia.

El tiempo es inmutable en la *Nueva Atlántida* de Bacon desde "cerca de mil novecientos años", época en la que un rey que "adoramos porque honramos en él al legislador del país", estableció para siempre leyes justas.

Más tarde, cada revolución, cada cambio de régimen, intentará remontar el curso del tiempo gracias a un nuevo calendario y situar un cambio insignificante de instituciones al inicio del año 1 de una nueva era.

Así, la utopía expresa esta noción del tiempo opuesta al ser, relativa al devenir, a la imperfección, al mal, a la muerte. Esta búsqueda de lo inmutable hace de la utopía una isla, con frecuencia protegida por brazos concéntricos de mar, una ciudad cerrada, rodeada de campos regulares. La inquietante naturaleza yerma, la selva, son desconocidos así como los bosques y los zarzales. Algunas veces está situada sobre una colina, como la Ciudad del Sol de Campanella, o en el corazón de la Tierra como la *Macaria* de Hartlib, lo que subraya su carácter insular y la protección que puede proporcionar a sus ciudadanos, a sus hijos. Con frecuencia está rodeada de praderas y de colinas con suaves ondulaciones, como la *República* de Platón o la comunidad de Owen.

Pero la tierra cultivada, los jardines, son frecuentes ya que representan a la mujer, la madre, mientras que los árboles son un símbolo fálico y la selva una imagen de lo desconocido, del caos. No hay manantiales, fuentes ni caídas de agua en el viaje utopiano, nada que pueda evocar el origen, la impureza —los sueños urinarios— (Freud, *op. cit.*, p. 299). Tampoco hay minas, galerías excavadas, ningún símbolo del intestino. Este horror por las minas subterráneas se encuentra en las reformas del inca Yupanki —que sólo autorizaba las minas a cielo abierto— y en *El año 2440*, atribuido a Mercier, la sociedad nueva no debe nada al oro de las Américas: "¿Sabéis cuáles son nuestras minas? ¿Cuál es nuestro Perú? Es el trabajo de la Industria".

El urbanismo utópico ocupa un lugar importante en los relatos de viajes imaginarios o en las narraciones nacidas de un sueño, tal vez porque, como dijo Jung, la ciudad es un símbolo materno (*Le Moi et l'inconscient*, p. 199).

Ahí también se manifiesta la misma voluntad de idealizar a la madre que es característica de todas las utopías.

La ciudad radiante posee siempre una admirable y tranquilizadora simetría. La *República* de Platón, como la Mileto reconstruida de Hipodamo, como la más pequeña aldea de las civilizaciones tradicionales, es una matriz construida de manera que reintegra a los hombres en la armonía del universo, símbolo de un nuevo nacimiento.

Lo que era semiconsciente en las ciudades de la antigüedad, lo que ya no es más que un sentido de lo conveniente en las civilizaciones tradicionales, se ha vuelto una aspiración inconsciente de los sueños de Occidente, de las utopías: se quiere que la sociedad condicione al individuo.

La ciudad es la madre, que protege al hombre con sus recintos concéntricos como en la Ciudad del Sol, o bien que cierra sobre él sus doce puertas de bronce como en la Nova Solyma. Los jardines abundan en ella ya que, desde siempre, en todas las equivalencias simbólicas, representan a la mujer: parques que interrumpen la monotonía de las calles en ángulo recto, o jardines pequeños cercados de las casas, todas parecidas, de Amaurote, la capital de Utopía.

Están presentes dos temas arquitectónicos: la yuxtaposición de las casas individuales en un urbanismo geométrico, a lo largo de calles rectilíneas que se cortan en ángulo recto o un plano de masa, que valoriza la ciudad en su conjunto, sin entrar en los detalles del habitat.

Utopía pertenece al primer tipo. Sus casas de igual altura, están cubiertas por terrazas e iluminadas por amplios ventanales; están tan bien alineadas a lo largo de las calles rectilíneas, que parecen formar una gran casa. Éste es un tema que recuperará Owen en su experimento de New-Lanark.

La Ciudad del Sol de Campanella pertenece al segundo tipo. Construida sobre una colina, cerrada al mundo exterior por siete recintos concéntricos correspondientes a los siete planetas, es un mundo interior adornado con pinturas, que hacen de ella un palacio del descubrimiento, del que no es necesario salir ya que resume el mundo.

La abadía de Teleme desarrolla esta visión de una ciudad-palacio en la que viven los hombres-hermanos como al abrigo, encerrados en una matriz única.

Fournier retoma esta imagen y la precisa, recomendando adosar los falansterios a un bosque, como para oponer la ciudad cerrada a lo desconocido; la única casa de Teleme o el falansterio idealizan el sexo femenino considerado en la infancia como un órgano único (Freud, *La Science des rêves*, p. 264), oponiendo la pureza de la ciudad nueva —de la Madre— a la mancha misteriosa de la revelación sexual, de la virilidad.

Con frecuencia, las ciudades radiantes son puertos, o bien están situadas en corrientes de agua, a la orilla de lagos, como en *La anatomía de la melancolía*, o atravesadas por un ancho río; lo que es otra manera de transformar, idealizándolo, el principio femenino cálido, húmedo, oscuro y estrecho.

Estos diversos elementos son otros tantos símbolos femeninos que valorizan el carácter maternal de la ciudad. El agua de los ríos o del mar,

símbolo de nacimiento y de muerte, indica una voluntad de retornar al estadio infantil, al abrigo de las responsabilidades. Las casas, símbolos de la mujer, son idénticas entre sí, ya que la familia desaparece en beneficio de la ciudad. Son bellas pero austeras como en Nova Solyma o adornadas con metales preciosos y piedras finas como en *La raza del futuro* de Bulwer Lytton; nunca son indiferentes ni triviales.

Así, los habitantes de la utopía tienen la impresión profunda de pertenecer a una misma familia, de ser hijos de la misma madre; tema que se encuentra con frecuencia en el origen de los pueblos de las civilizaciones tradicionales.

También el vestido evoca los esplendores de un pasado embellecido por el fuego de la imaginación. En la *Nueva Atlántida*, los bensalemitas llevan trajes de colores resplandecientes y turbantes al estilo turco "pero más pequeños"; Harrington describe con arrobo el esplendor de los trajes de *Océana*, como Mercier en el París de *El año 2440*. Más tarde, Owen recomendará portar vestidos vaporosos "a la manera de la Roma antigua o de los Highlands"; Morris recuperará para los londinenses, en las *Noticias de Ninguna Parte*, el esplendor de los ropajes medievales; y el reverendo Josuah Barnes describe a los pigmeos vestidos con finas ropas y con telas suntuosas, adornados con preciosas joyas.

Algunas veces la simplicidad de los vestidos es detallada con complacencia, ya que evoca la pureza. Campanella viste de blanco a los habitantes de la Ciudad del Sol y los hace sentar, para cada comida, a mesas comunes, como los esenios de los que habla Falvius Josèphe. Lady Fox, en *Los Southlanders*, despoja el vestido femenino de los adornos que lo hacen ridículo como las plumas, las pieles "y otros

ornamentos bárbaros" provenientes del reino animal.

En Francia, la Revolución no descuidará los símbolos del vestido: el gorro rojo frigio —un pene—, viejo signo de la liberación, es también la afirmación de la virilidad; la carmañola o chaqueta corta se opone al traje de la nobleza, al hábito de los curas y magistrados; el pantalón a rayas tricolor se opone al pantalón corto "a la francesa". Los adeptos del padre Enfantin portan hábitos azules cuyos detalles varían según el grado que se ostenta en la jerarquía de la nueva Iglesia.

Pero sobre todo, estos nuevos vestidos abigarrados y suntuosos "a la turca", o de una blancura pura, indican una voluntad de regeneración, el inicio de una vida nueva; son como una segunda piel, un nuevo cuerpo. Disimulan al individuo detrás de una máscara social: profesión, como en *Anatomía de la melancolía*, la *Nova Solyma* o la *Basiliada;* clase social como en la *Salente;* con frecuencia es también un recuerdo del pasado.

En la *Icaria* de Cabet, los vestidos son uniformes para todos, pero pueden variar con las circunstancias; aunque cortados con el mismo modelo, se adaptan al cuerpo de cada uno porque están hechos con una tela elástica, como una nueva piel dada al individuo por la ciudad nueva, sustituto de la madre.

La importancia dada a la ropa en la utopía, subraya su voluntad de renacimiento. Los vestidos representan la membrana fetal (Angel Garma, *La Psychanalyse des rêves*, p. 316). Cambiar entonces de vestido es cambiar de "persona", cambiar de piel, cambiar de padres (Angel Garma, *op. cit.*, p. 321).

Los vestidos generalmente vaporosos, "a la antigua", "a la turca", de los utopianos, simbolizan la continuidad de la protección maternal: la protec-

ción de la ciudad hacia el individuo, así como la pureza de la ciudad justa y el esplendor ligado a su nuevo nacimiento.

El rojo de la virilidad no interviene en los vestidos de los utopianos ni en el ajuar de Gargantúa que es blanco y azul; es el color de la Revolución y de los movimientos milenaristas.

La utopía reencuentra en la diversidad de sus aventuras el tema de iniciación del renacimiento con el uso de un nuevo ropaje. Marca también así el ascenso del individuo a una vida nueva purificada, secuencia normal de todo renacimiento.

En todos los temas de iniciación del mundo, los símbolos que rodean el renacimiento del iniciado retoman las imágenes del nacimiento idealizándolas, apartando para siempre la sangre y las preocupaciones del nacimiento carnal para reencontrar la pureza de una matriz primigenia, de una partenogénesis (N. O. Brown, *op. cit.*, p. 37).

La pureza es el carácter dominante de las costumbres utopianas; la misma pureza ignorante, pueril, que los navegantes salieron a buscar en el Paraíso terrestre, al final del espacio y del tiempo.

Esta búsqueda de tierras vírgenes, asilo supuesto de una humanidad preservada del pecado original, se confundió con un secreto deseo de remontar el curso del tiempo hasta el punto cero de los orígenes, a fin de renacer a una vida nueva. La utopía ha traducido esta búsqueda inquieta de la pureza original y las ciudades radiantes se poblaron de habitantes más dóciles a los sueños de Occidente que los "salvajes" que, decididamente, no querían ser "buenos salvajes".

Las leyes coercitivas de las ciudades radiantes que sustituyen a la conciencia han protegido al individuo del aguijón de la carne.

El matrimonio está estrictamente reglamentado por las reglas del eugenismo; sólo se justifica por el deseo legítimo de perpetuar la sociedad. Ya Platón y Aristóteles habían codificado las uniones según las reglas de la higiene. En la Ciudad del Sol de Campanella, Mor —el Amor— uno de los tres magistrados del templo, reglamenta los matrimonios según las leyes de la astrología, de la higiene y de la concordancia de los temperamentos.

Bacon critica en nombre de la Nueva Atlántida, nuestra concepción del matrimonio, al que considera un mercado, la persecución de una dote, alianzas ventajosas o, en rigor, un remedio para la concupiscencia. Para los habitantes de Bansalem, la unión es a la vez "un problema de Estado, de religión y de moral natural", siendo el objetivo la procreación de una raza fuerte e inteligente. . .

El adulterio es castigado severamente tanto en la *República* de Platón como en la *Utopía* de Moro, donde su reincidencia es punible con la muerte; sucede lo mismo en la *Nueva Atlántida*, e incluso en el París de *El año 2440*, donde "los divorciados, como los ateos, están desacreditados a los ojos de sus conciudadanos". La *Icaria* de Cabet está poblada de muchachas castas, de jóvenes respetuosas, de parejas sólidas y de esposos fieles: "Los divorcios ahí son raros y los adulterios castigados como crímenes".

En otras partes y con la misma frecuencia el matrimonio es negado. Como lo dijo Campanella, "el tener una mujer e hijos para sí, es lo que hace nacer el amor-propio y, por consiguiente, la carrera por las riquezas y los honores". Muchos utopistas tomaron de los guardianes de Platón la "comunidad de las mujeres"; es el caso de Morelly quien, en la *Basiliada*, alaba los méritos sociales del amor libre

hasta el punto de ignorar las barreras del incesto. Esta medida, que sin duda les parece la más revolucionaria de todas, en realidad sólo es un medio suplementario para preservar la pureza de la madre, despersonalizando el acto sexual, un medio también de negar la existencia del padre.

Gabriel Foigny, en *Las aventuras de Jacques Sadeur*, propone a nuestra reflexión un héroe hermafrodita que llega a Tierra Austral, una isla poblada de hermafroditas. Estos seres dulces y pacíficos viven desnudos y sólo llevan en su corazón un odio, hacia los heterosexuales, a los que consideran como mitades de hombres-monstruos. En esta última utopía, las relaciones sexuales son negadas, confinadas a la vaguedad de las uniones hermafroditas; al vivir desnudos los hombres encuentran la pureza tranquilizadora de su infancia.

Aldous Huxley, en *Un mundo feliz* va hasta las últimas consecuencias de este sueño infantil, adornando a la madre con una pureza virginal, haciendo nacer en probetas a las generaciones futuras; el parto es considerado como una chocante obscenidad, a tal punto que está prohibido hacer alusión a él o pronunciar el nombre de "madre".

Así, la utopía marca el advenimiento de la mujer idealizada, virgen y madre a la vez, desembarazada de los problemas domésticos gracias a las instalaciones comunitarias, liberada de la tutela del hombre, del padre, por el amor libre. Aunque no participa en el gobierno ni en la elaboración de las leyes, tiene los mismos derechos que el hombre; desde *Océana*, numerosas leyes la protegen, asegurándole una libertad que se volverá total.

"Porque la mujer es madre de la nación, no debe poder ser vendida o perseguida por cazadores de dotes, y debe asegurarse su independencia"

(*Océana*, p. 36). Harrington llega a preveer, en caso de divorcio, la institución de una renta vitalicia a favor de la mujer. El marido no podrá disponer de la fortuna de su esposa sin su libre consentimiento, dado expresamente después de una investigación administrativa.

Los saint-simonianos reciben con gusto a las mujeres en sus falansterios y Enfantin encuentra, después de Guillaume Postel, una Madre para su Iglesia.

En el *Viaje al centro de la Tierra*, los hombres y las mujeres se visten utilizando los mismos trajes vaporosos.

Entre los Vril-ya, que describe Bulwer Lytton, las mujeres, muy altas, llevan ligeros bigotes, mientras que el hombre es imberbe. Ellas tienen la iniciativa del matrimonio y rodean al hombre con una ternura protectora.

No estamos lejos de esas mujeres que evocaban, para J. B. Say, "un tercer sexo", ni de las mujeres asexuadas de *El mundo feliz* o de aquellas que, en 1984, según Orwell, hacen voto de castidad para consagrarse al socialismo.

La madre desaparece en tanto que *genitrix* para idealizarse en sociedad perfecta.

Las comidas tomadas en común en casi todas las utopías y la pureza de los alimentos son otras tantas maneras de renovar la unión oral con la madre, haciendo del banquete una comunión social. La purificación de los alimentos terrestres transpone a la edad adulta el bienestar proporcionado por la leche materna.

Los habitantes de las ciudades radiantes se nutren frugalmente con platillos puros, sencillamente preparados: frutas y legumbres. Cuando es admitida la carne, la matanza de animales está reser-

vada, como en la *Utopía*, a los condenados de derecho común.

Las dietas están reglamentadas por médicos en la *Ciudad del Sol*. Los alimentos son preparados "al natural" en la *Nova Solyma*, poco o nada condimentados "para conservar todo su sabor". El vino ha perdido su fuerza brutal —su virilidad— pero conserva sus virtudes generosas. Un comité de sabios reglamenta la alimentación y la producción de alimentos, como en la *Icaria* de Cabet.

Las hojas nutritivas de un matorral son suficientes para alimentar a los habitantes de la Luna, según refiere Domingo González; los lunáticos que describe Cyrano de Bergerac se nutren con el solo olor de los manjares, como los ilsucloquianos de Xavier de Langlais. Los habitantes de *Un mundo feliz* toman un alimento concentrado en píldoras y tabletas de soma.

En el *País de los pigmeos* —utopía escrita en 1750 por el reverendo Josuah Barnes— los habitantes más primitivos tienen, en lugar de boca, un estrecho orificio de succión, que es el medio más seguro para renunciar a la comida de los adultos, considerada como impura, para encontrar nuevamente la leche materna, el alimento puro por excelencia; los habitantes de todas las utopías conservaron la nostalgia por ella.

El trabajo, que evoca generalmente el acto sexual y el alumbramiento, se reduce al máximo. Casi todas las utopías hacen de él un juego, como una manera de recuperar las actividades del niño. Las células productivas de la ciudad —talleres, fábricas, granjas— se encuentran al exterior de ella, lejos del centro —como los establecimientos comerciales para Burton— con todo lo que puede manchar la pureza de la Ciudad Madre.

Relato del país de los Césares, publicado en 1764, muestra a los habitantes de este dichoso país llevando una vida de una simplicidad arcádica, cultivando sus tierras y practicando algunas horas al día, para recrearse, un arte mecánico. Réfit de la Bretonne, en *El campesino perverso* —título revelador de toda una corriente de pensamiento— propone el retorno a la tierra como remedio a todos los problemas de su época.

En el siglo XVIII toda una sociedad tiene sueños bucólicos y pastoriles. El sabio Mentor, convertido por la moda de la época en el legislador esclarecido del reino de Salente, envía a los artesanos de las ciudades, demasiado numerosos para la frugalidad de las necesidades, a cultivar las tierras yermas, lo que constituye una manera de expulsar lejos de la ciudad radiante a la civilización industrial y sus problemas sociales. La agricultura es, para Mirabeau, el "arte de la inocencia y la virtud", y Saint'Just habla de los ciudadanos laboriosos y de los soldados, "los únicos útiles a la República, los únicos que pueden defenderla, los únicos que encarnan las virtudes antiguas".

El pensamiento de los legisladores siguió los caminos trazados por la utopía. Las constituciones que se sucedieron desde la Revolución hasta el Imperio hicieron de la propiedad territorial, del gran dominio, la base de toda la vida política del país. Esta actitud es menos un resultado de un cálculo razonado, de una voluntad por mantener ciertas estructuras, ciertos hábitos sociales, que de un apego sentimental confuso.

La tierra guarda toda la fuerza de un símbolo en el paisaje de la ciudad de New Lanark reformada por Owen. Los obreros se purifican con el trabajo saludable de los campos, después de pasar un

tiempo, necesario para la sociedad, en las fábricas. La *Icaria* de Cabet se inclina hacia la granja modelo, así como las cien comunidades, más o menos efímeras que se inspiraron en ella, y todo el socialismo del siglo XIX tomó sus fuerzas vivas de este nuevo aspecto de la utopía.

Bakunin opone el campesino ruso, soldado puro de la Revolución y de la emancipación de los pueblos, a la "gran canalla de las ciudades". La Revolución debe venir de las fuerzas puras del pueblo, de los campesinos. Ella es, para Lenin, la victoria de la tenacidad del proletariado y de los campesinos pobres.

En China la misma idea se integrará a una corriente filosófica de orígenes diferentes. En el pensamiento de Mao Tsé-tung, la agricultura sigue siendo la actividad privilegiada del hombre, el baño de pureza necesario en el que todo ciudadano debe poder encontrar fuerzas revolucionarias nuevas, un renacimiento a través de la Tierra Madre.

En las utopías de todos los tiempos, la artesanía ha sido sólo una actividad complementaria. Será necesaria la Revolución de 1848 para que los trabajadores enseñen a los filósofos la existencia de las fábricas; será necesaria la Comuna para que puedan ser admitidos poco a poco en una sociedad de la que, hasta ese momento, habían sido parias.

El Código de Napoleón hace del bastardo el símbolo del mundo obrero. En efecto, según el Código Civil, el padre que hubiera reconocido a un hijo natural, se encargaría de cuidar de su manutención y de enseñarle "un oficio mecánico", porque la Tierra es el símbolo de la madre y del nacimiento legítimo, la parte privilegiada del primogénito.

La primacía dada a la agricultura simboliza la primacía de los lazos maternos sobre los lazos pa-

ternos, del nacimiento legítimo, mientras que, por otra parte, el oficio mecánico representa lo arbitrario del padre.

A la herencia de los bienes territoriales por derecho de primogenitura, signo de la voluntad arbitraria del padre, la utopía opone al comunismo, que es una purificación porque implica el abandono de los bienes de este mundo, y un renacimiento, porque el individuo desaparece en la sociedad. Se trata menos, entonces, de una aplicación de la moral evangélica que de una nueva expropiación del padre, señor de la Tierra Madre.

En 1516, Tomás Moro hace del comunismo la base de su *Utopía*, antes de que los levantamientos de 1605 recordaran a Inglaterra, en nombre de Cristo, la fraternidad entre los hombres. En 1652, Gerard Winstanley imaginará el armazón de una sociedad nueva. "La tierra, dice, será sembrada y sus frutos cosechados y transportados a los graneros y almacenes. Si alguien tiene necesidad de granos o de otras provisiones, podrá procurárselos, sin dinero, en el almacén" (V. Dupont, *op. cit.*, p. 180).

Los ciudadanos de las ciudades radiantes pretenden trabajar para la sociedad y recibir de ella todo aquello que puedan necesitar. Cada uno entrega su cosecha o los productos de su arte a los almacenes generales y toma de ellos lo que le conviene, a su gusto, ya que una "sabia sobriedad" modera todos sus deseos. En la *Icaria* de Cabet, los almacenes efectúan distribuciones gratuitas e incluso hacen entregas a domicilio.

Ésta es la organización de *Utopía*, de la *Ciudad del Sol*, de la *Basiliada* descrita por Morelly, así como la de la aldea modelo de Rétif de La Bretonne; sigue siendo el sueño difícil de realizar de los países socialistas.

El comercio asociado a la vida sexual, al "comercio carnal", según un simbolismo constante, está prohibido en las ciudades radiantes. El trueque, que en la mayor parte de las civilizaciones tradicionales acompaña al matrimonio, es desconocido. Los intercambios internacionales son reglamentados por las instancias más elevadas del Estado.

Esta asociación se destaca por el hecho de que ciertas utopías, moderadas por otra parte —proyectos de reforma más que utopías— admiten al mismo tiempo la familia, la moneda y el comercio. Así Burton, en la *Anatomía de la melancolía*, Samuel Gott en su *Nova Solyma*, que es una apoteosis del ideal puritano del siglo XVII, o Francis Bacon en su *Nueva Atlántida* que, aunque conserva en lo esencial las estructuras políticas de la Inglaterra de su tiempo, sustituye el poder monárquico por el gobierno de los sabios.

Mentor preconiza las virtudes familiares en *Salente*, a la que reorganiza, y admite al mismo tiempo el comercio, aunque limitándolo con reglas recelosas. En cambio, en *El país de los Césares*, el oro es temido y despreciado a la vez, a tal punto que las minas de oro y plata no son explotadas.

En el pensamiento platónico, Atenas, la ciudad justa, está alejada del mar, es extraña al comercio y a la condición carnal del hombre. Por el contrario, la Atlántida saca su riqueza de su flota mercante y está defendida por un laberinto de canales marinos cubiertos, en lo más profundo de una matriz terráquea, imagen del pecado del hombre.

Nuevamente, en el pensamiento utópico, el padre es rechazado, esta vez como proveedor; sólo la ciudad proporciona el pan cotidiano a sus hijos. La misma desconfianza rodea los atributos del poder paterno: el amor, la sangre y el oro. Si los filósofos

guardianes de la ciudad están hechos de oro, según el mito que propone Platón, es con el fin de subrayar mejor su progenitura; pero no pueden poseerlo.

En la isla de Utopia los metales preciosos, las gemas, son el ornamento de los esclavos, de los condenados de derecho común. El Estado sólo conserva algo en sus cofres para los intercambios con el extranjero o para sostener su política exterior corrompiendo, comprando conciencias, para evitar, mediante una suerte de guerra fría, el empleo de las armas.

Por la misma razón, los signos monetarios están desterrados de la mayor parte de las utopías. Licurgo había proscrito el oro de su ciudad justa, para reemplazarlo por virtuosos lingotes de hierro y, según Plutarco, Espartaco había emprendido una reforma análoga en la tropa de esclavos que conducía hacia la "Ciudad del Sol". En todas las utopías, el oro es considerado como el símbolo mismo de la impureza y vuelve a encontrar su valor ambivalente de excremento y de esperma, a la vez medio de comunicación con la madre y símbolo del poder del padre. A este doble título es proscrito de las ciudades radiantes, en la medida en que rechazan la imagen del padre, trasponen y purifican las relaciones con la madre, convertidas en lazos austeros que unen al individuo con la sociedad, con la ciudad purificada.

Este deseo de pureza, esta voluntad de retorno a una madre ideal, lleva a ciertas utopías a romper su actitud de tolerancia religiosa para adoptar una posición hostil frente al judaísmo, inconscientemente asimilado al padre, según un esquema bien conocido (cf. N. Cohn, *op. cit.*, pp. 66-70 y R. Loeweinstein, *Psychanalyse de l'antisemitisme*, p. 24, París, PUF, 1952). Bacon, en la *Nova Atlantis*, es el

primero en manifestar, en el marco de una utopía, el antisemitismo de su tiempo: "Los judíos son transportados a una isla vecina" y "si blasfeman" —es decir, si persisten en querer conservar su fe— "son tratados, como todos los impíos, con el rigor más cruel".

En la *Nova Solyma*, Palestina encuentra su vocación milenaria de tierra prometida. Es el refugio de la virtud moral ya que los judíos se convirtieron al cristianismo y, por lo tanto, están aniquilados en tanto que pueblo elegido; reconstruyen Jerusalén, piedra angular de la reconciliación de todas las religiones reveladas. En este punto, las diversas utopías no hacen más que recuperar un pensamiento que es uno de los sueños de Occidente: reemplazar a los judíos en el favor divino, eliminar al padre para poder sustituirlo, abolir Jerusalén en tanto que símbolo mayor del padre.

Así, más allá de la imagen del padre, la utopía, en todas sus formas, rechaza a Hermes, dios del comercio y del intercambio, mensajero entre lo visible y lo invisible, guía de las almas, maestro de los misterios, maestro del misterio de la aventura humana. Si la utopía huye de ciertos aspectos de la carne es para apartarse de la muerte. Ella quiere ser Ciudad Radiante, Ciudad del Sol, conjurar para siempre los fantasmas de la noche, las sombras del destino del hombre.

Este complejo de sentimientos se manifiesta en la expresión del pensamiento religioso utópico o, más bien, en la indiferencia de las utopías en materia religiosa. La religión, que parece ocupar en ciertas utopías un lugar importante, no es en realidad más que un velo tendido por la censura del inconsciente para enmascarar un ateísmo profundo, único remedio a la angustia de una civilización materialista.

La actitud religiosa de la utopía es sólo una coartada que permite al sueño manifestarse.

El mismo rechazo a la autoridad paterna condiciona todas las formas del poder espiritual o temporal de la utopía.

Los sacerdotes, en la *República* de Platón, no forman una clase particular de ciudadanos como en la antigua constitución ateniense, mencionada por el sacerdote de Sais. La Atlántida, en cambio, está salpicada de templos; el inmenso santuario situado en el centro de la ciudad está atestado de estatuas votivas.

La religión de los utopianos es vaga, dejada a la consideración de cada uno; adoran al Sol, a la Luna o a un Dios invisible, infinito, incomprensible. Algunos piensan que se trata de un principio; otros lo ubican en un ídolo. El clero es un cuerpo de magistrados civiles elegidos por los ciudadanos en razón de la santidad de su vida. Son censores morales encargados de reprender y de instruir más que intercesores frente a la divinidad.

Si bien los habitantes de la Nueva Atlántida practican, según Bacon, las virtudes cristianas, están igualmente alejados del puritanismo que del catolicismo.

Su espíritu "esclarecido" es el símbolo del favor divino; prefiguran el Siglo de las Luces confundiendo ciencia y religión en una misma obra de piedad que es el estudio de la Naturaleza.

El templo de la Ciudad del Sol es el resumen de una concepción del mundo que pretende ser científica, razonada. Los magistrados que tienen el poder espiritual y temporal son sabios. Su jefe, *Metaphysicus* o *Sol*, es una especie de agente general encargado de hacer la síntesis de los conocimientos adquiridos, así como de las faltas más frecuentemente

cometidas por los ciudadanos, para darles consejos o sabias amonestaciones.

Macaria, la utopía de Hartlib, está exenta de las luchas religiosas que dividen, no solamente a Europa sino a cada nación. Los sacerdotes son sobre todo sabios, curanderos; tan versados en medicina como en teología. La religión macariana se reduce a ciertos dogmas fundamentales "susceptibles de demostración con argumentos invencibles", así pues de ser admitidos por todos, probados por la Ciencia.

El problema religioso se considera resuelto en la *Nova Solyma* de Samuel Gott. La reunión de los cristianos y de los judíos hace de Palestina la tierra de todas las virtudes morales y religiosas. La tolerancia puede entonces reinar en ella, así como el respeto a las aspiraciones religiosas de cada quien.

Sucede lo mismo en *Océana*, aunque existe una Iglesia nacional. Un consejo de religión vigila para prevenir y reprimir los atentados a la libertad de conciencia, complemento indispensable de la libertad cívica.

Las utopías del siglo XVIII retoman, con los *Severambos o la Isla de Caléjava*, la libertad de creencia religiosa; sólo se conservan el dogma de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, en la vaguedad de una neblina tolerante e indiferente. Las abejas de Mandeville, aunque industriosas, no parecen preocuparse por la teología más que los habitantes de la *Basiliada*. "El orden natural es contrario a la falsa moral, a las instituciones corruptas, a las religiones supersticiosas". En *El año 2440*, según el sueño de Mercier, los hombres han renunciado a la teología y practican el monoteísmo "de los patriarcas". Los templos, rematados con cúpulas transparentes, ponen a los fieles en contacto

con "las grandes lecciones de la naturaleza". El Papa, convertido en soberano de la Italia unificada, acaba de publicar el *Catecismo de la razón humana*.

Dios no es más que un exdios en el exilio; el Ser supremo abandonará pronto las iglesias para convertirse en la fuente de una moral laica y en relojero del cosmos.

La instrucción religiosa que reciben los niños de las comunidades de Owen parece no ser sino la base de la educación moral. Las escuelas, iglesias, salas de reuniones y de conferencias se parecen entre sí con frecuencia en una confusión reveladora. Saint-Simon encuentra el híbrido ciencia-religión de Campanella. El Evangelio es para él el ejemplo moral de cierta política social, la base de una religión de los tiempos modernos preocupada por restaurar la dignidad del ser humano para hacerlo más eficaz al servicio de la sociedad. Fourier no se preocupará por la religión, ni tampoco Cabet. Proudhon, portavoz del pueblo de las ciudades, descarta toda religión de su pensamiento, y Engels, en nombre de afirmaciones centíficas que desde hace un siglo no han podido evitar el envejecimiento, opone el conocimiento a la religión.

El pensamiento utópico ha conservado como línea esencial el plan religioso, durante más de cinco siglos, el abandono de toda metafísica, de toda teología en beneficio de una moral que es una deontología de la vida en sociedad, y sobre todo, en provecho de la ciencia, de la política en el sentido aristotélico del término.

La organización armoniosa de la ciudad, el elevado sentido moral de los ciudadanos, aligeran considerablemente los problemas planteados por el gobierno de los hombres. Las cosas se administran por ellas mismas, o casi, entre la producción comunita-

ria y el libre acceso a los almacenes nacionales; la producción sigue siendo abundante debido al celo de los ciudadanos y el consumo moderado gracias a su frugalidad, el poder ejecutivo se vuelve entonces más simbólico que realmente útil.

En las utopías, el poder político está tan mal definido como la autoridad religiosa. La dirección de la *República* de Platón es confiada a la casta de los guardianes que han elegido la sabiduría y la filosofía como fortuna sobre la Tierra. Están ligados a las otras clases de guerreros y de productores por los lazos de una interdependencia fisiológica al interior de la ciudad.

En las *Leyes*, Platón prevé para la designación de los magistrados, un sistema con varios niveles y somete su competencia territorial a una rotación anual. La República obedece a un poder sin rostro que se confunde con su funcionamiento orgánico.

Las mismas precauciones son tomadas en *Utopía* para que la voluntad popular sólo pueda expresarse en el marco restringido de una constitución inmutable. El príncipe es elegido por el Consejo de la isla a partir de una lista de cuatro nombres elegidos por el pueblo. Pero es el consejo quien decide solo, en última instancia, los asuntos importantes.

En la *Anatomía de la melancolía*, el dirigismo económico y social desaparece —ya— detrás de la vaguedad de la noción de Estado. Si Harrington admite un lord Arconte a la cabeza de la República de Océana, es por cortesía hacia el lord protector Cromwell. Pero Harrington precisa que las leyes impiden a un hombre el adquirir una influencia o una importancia tal que le permitan modificar a su favor la noción de autoridad —que es a la nación lo que el alma es al cuerpo— o mantenerse ilegalmente en el poder gracias a un golpe de Estado. Un

Senado propone las leyes; una Asamblea se encarga de votarlas.

Idomenea, el monarca de la Salente está dispuesto a confiar al sabio Mentor la reforma de sus Estados; pero, dice Fenelón, los habitantes de la *Bética*, más cercanos a la naturaleza, viven aún más felices sin leyes.

Bajo los dos aspectos de poder religioso y de poder político, se exorciza la autoridad del padre a través de esos reyes sin autoridad verdadera, de esos príncipes elegidos pero controlados por asambleas. El comunismo suprime el derecho de primogenitura e incluso en *Océana*, que reconoce la propiedad privada, el privilegio del primogénito es desconocido.

Si se acepta alguna autoridad es la de la sabiduría del patriarca, metafísico en la *Ciudad del Sol* o jefe del clan en la *Nueva Atlántida*, imagen protectora del abuelo.

Esta abolición de la autoridad del padre es subrayada por la comunidad de los niños. Su crianza, así como su educación, están aseguradas por la ciudad. Sólo la *Nueva Atlántida* y algunas raras utopías puritanas admiten a la familia como célula de base. Pero Bacon la coloca bajo la autoridad de un patriarca y honra al hombre que puede ver vivos a sus treinta descendientes, un abuelo, un genitor necesario para la conservación de la especie.

De Platón a Proudhon los niños conocen los mismos refectorios, los mismos dormitorios de las mismas "casas de niños", la misma educación que los prepara para convertirse en ciudadanos de la ciudad nueva.

Pero, ¿no es acaso la ciudad utópica toda la que pretende ser pura a imagen de sus hijos? Las distracciones de los adultos son condenadas: las cartas, los dados, la caza, con frecuencia también el

vino y el tabaco. Moro fija las distracciones permitidas en *Utopía:* dos juegos de sociedad análogos a nuestras damas y a nuestro ajedrez, juegos de niños prudentes que han renunciado a convertirse en adultos para vivir bajo la protección de una madre

La utopía encarcela al individuo en las reglas estrictas de una sociedad. La ciudad, la sociedad, se convierten entonces en esta providencia benévola de la que habla Freud a propósito de la religión "que sólo en apariencia es severa" (*L'Avenir d'una illusion*, p. 50). Es un sustituto de la religión, que pone al alcance del hombre "la sabiduría superior que preside a sus destinos, la suprema bondad que se manifiesta en ella, la justicia que en ella se realiza".

La sociedad sustituye a la madre, desviando hacia ella lo que Freud llama la *libido*, que sigue el camino de las necesidades narcisistas y se abraza a los objetos que aseguran su satisfacción (Freud, *op. cit.*, pp. 62-64). Ella satisface el hambre, convirtiéndose en el primer objeto de amor del niño, así como en su primera protección frente a todos los peligros indeterminados de un mundo exterior amenazante. Trascendido, este cariño a la madre se torna en un apego a la sociedad. El padre es eliminado de esta concepción del mundo y, si retomamos el razonamiento freudiano sobre el origen del sentimiento religioso, el utopiano ya no tiene necesidad de crearse dioses puesto que la ciudad radiante lo protege. Es constrictiva, pero el individuo no tiene que buscar en el misterio angustiante de la religión las razones de esta represión.

La utopía previene los defectos de la civilización y los daños que ella causa afirmando que suprime los sufrimientos "que los hombres comúnmente se causan unos a los otros al vivir en común" (Freud, *op. cit.*, p. 48).

El hecho de que la ciudad radiante sea una sociedad cerrada permite a aquellos que viven al interior de las murallas doradas, en el corazón de la isla feliz, despreciar a los que no pertenecen a los elegidos. Así, los utopianos pueden sacar de esta situación, considerada como privilegiada, una razón para soportar los sacrificios necesarios a fin de hacer posible cierta forma de vida en común, que excluye toda libertad individual, toda libertad de conciencia, todo ejercicio del libre arbitrio.

Para Freud, el valor particular de las ideas religiosas es el de conducir a una renuncia de los instintos primarios del individuo, el de frenar los impulsos nocivos para la vida en sociedad, como por ejemplo, adueñarse de toda mujer, matar a su rival o robar el bien de otro. La utopía logra el mismo objetivo al imponer al individuo la coacción de las leyes justas.

Las mujeres "son puestas en común", el amor libre es admitido pero, al mismo tiempo, la preocupación por asegurar la continuidad del grupo purifica la unión alejando toda búsqueda de cualquier placer físico. La educación en común de los niños quita, al mismo tiempo, toda utilidad a la célula familiar.

Las costumbres son pacíficas, se condena la guerra y el dar muerte a un rival es un acto improbable que traería consigo el castigo supremo, la exclusión de la ciudad radiante, el regreso a las tinieblas exteriores.

En fin, la comunidad de bienes, la libertad de consumo en el marco de los almacenes colectivos, suprime toda tentación de apropiarse del bien ajeno.

La utopía libera al hombre de todo sentimiento de opresión ya que, al mismo tiempo, lo libera de su angustia. Se presenta a la conciencia como "un de-

signio superior en el que, sin lugar a dudas, va implicado un perfeccionamiento del ser humano".

Pero, a diferencia de la religión a la que Freud atribuye esta finalidad (*op. cit.*, p. 49), la utopía no es "un designio cuya naturaleza es difícil de adivinar"; propone al hombre una felicidad terrestre, puesto que es, más allá de las aguas del sueño o del Océano, el Paraíso terrestre al fin recuperado.

En efecto, en muchos de sus aspectos, la utopía hace recordar al país inmutable, al que los mitos de todas las civilizaciones sitúan después de la muerte como para fijar, a través de una imagen tranquilizadora, las angustias del hombre: el Eliseo, la pradera feliz en la que vivían, según Homero, los héroes muertos; la morada sin lucha y sin odio donde reinan para siempre la armonía y la paz.

La utopía no hace más que colmar el vacío entre un paraíso perdido y una tierra prometida. Presenta asimismo numerosos puntos en común con los ritos de iniciación, ya que con ellos como con la utopía, el individuo franquea la muerte para acceder a un nuevo nacimiento, trasciende su nacimiento carnal, niega el lazo que lo une a una matriz para renacer de un vientre de estrellas que ha vencido a la muerte.

Para el náufrago que acaba de atravesar el océano y llega a la isla bienaventurada, así como para el que duerme y vive más intensamente en el esplendor de su sueño que en el estado de vigilia, la contraseña sigue siendo aquella que da Avicenas en su obra mística *El relato de Hayy ibn Yaqzá* —el hijo viviente de aquel que vigila— (citado por Henry Corbin, "Au pays de l'iman caché", en *Eranos Jahrbuch*, 1963, T. XXXII, p. 32): "Por mucho que camines, llegarás nuevamente al punto de partida".

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA

Aeppli (Ernest), *Les rêves*, París, Petite bibliothèque Payot, 1967.

Aristófanes, *Las aves*, colección Universités de France, texto establecido por V. Coulon y traducido por Hilaire Van Daele, París, 1946.

Bacon (Francis), *New Atlantis*, en *The works of Francis Bacon*, Stuttgart, 1963 (14 vol.).

Baudin (Louis), *L'empire socialiste des Inca*, Institut d'Ethnologie, París, 1928.

Bergerac (Cyrano de), *Œuvres*, edición establecida y prefacio por Georges Ribemont-Dessaignes, París, Le Club français du Livre, 1957.

Bestor (A. E.), *Backwoods utopias. The sectarian and owenite phases of Communitarian socialism in America 1663-1829*, The University of Pennsylvania Press, 1950.

Brown (N. O.), *Eros et Thanatos. La psychanalyse appliquée à l'histoire*, París, Julliard, 1960.

Burton (R.), *The anatomy of melancholy*, introd. por Holbrook Jackson, Londres, Dent; Nueva York, Dutton, 1964, 3 vol. facs.

Brzezinski (Zbignew), *La révolution technétronique*, trad. francesa de *Between two ages*, París, Calmann-Lévy, 1971.

Cabet (Etienne), *Voyage en Icarie*, reimpresión de la ed. parisiense del Bureau Populaire, 1848. Prefacio de Henri Desroches.

Chesneaux (Jean), "Les traditions égalitaires utopiques en Orient", en *Diogène*, núm. 62, abril-junio, 1968, pp. 87-115.

Cioranescu (Alexandre), *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, París, Gallimard, 1972.

Clark (E. T.), *The small sects in America*, Nashville, Abingdon Press, 1949.

Cohn (Norman), *The pursuit of the Millenium*, Londres, ed. Secker & Warburg, 1957, trad. francesa, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, París, Julliard, 1962.

Corbin (Henry). "Au pays de l'Imâm eaché", en *Eranos Jahrbuch*, 1964, t. XXXII, pp. 31-87.

Desanti (Dominique), *Les socialistes de l'utopie*, París, Petite bibliothèque Payot, 1970.

Dudok (G.), *Sir Thomas More and his Utopia*, Amsterdam, 1923.

Dupont (V.), *L'Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, Cahors, 1941.

Durand (Gilbert), *Les structures anthropologiques de l'Imaginaire. Introduction à une archétypologie générale*, 1960, 4ª ed., París, Bordas, 1971.

Duveau (G.), *Sociologie de l'utopie et autres essais*, París, PUF, 1961.

Eliade (Mircea), "Paradis et utopie. Géographie mythique et eschatologie", en *Eranos Jahrbuch*, XXXII, pp. 211-239, 1963. "The quest for the "origins" of religions", *History of religions*, vol. 4, núm. 1, verano, 1964.

Ellul (Jacques), *Métamorphose du Bourgeois*, París, Calmann-Lévy, 1967.

Engels (F.) y Marx (Karl), *Utopisme et communauté de l'avenir*, numerosos textos inéditos. Traducción y notas de Roger Dangeville FM, París, Petite collection Maspero, 1976.

Erasme (Didier), *Eloge de la folie*, París, Editions de Cluny, 1941.

Fénelon (François de Salignac de La Mothe), *Les aventures de Télémaque fils d'Ulysse*, nueva ed. por Albert Cahen, París, Hachette, 1920.

Ferenczi (S.), *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, París, Petite bibliothèque Payot, 1969.

Ferguson (John), *Utopias of the classical world*, Londres, Thames & Hudson, 1975.

Fourier (Charles), *Œuvres choisies* por Charles Gide, París, Guillaumin, 1890. Cf. también *Autogestion et Socialisme*, cuadernos 20-21, sept.-dic., 1972, dedicados a Charles Fourier.

Freud (Sigmund), *Le moi et l'inconscient. L'interprétation des rêves* (nueva ed. revisada), París, PUF, 1971; *L'avenir d'une illusion. Malaise dans la civilisation*, París, PUF, 1971.

Garma (Angel), *La psychanalyse des rêves*, París, PUF, 1954.

Gérard (Alice), *La Révolution française. Mythes et interprétations 1789-1970*, "Questions d'histoire", París, Flammarion, 1970.

Gott (Samuel), *Nova Solyma*, Londres, 1648; trad. al inglés por Walter Begley, 2 vol., 1902.

Gurvitch (Georges), *Proudhon. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, París, PUF, 1965.

Holbrook (Stewart H.), *Dreamers of the american dream*, Nueva York, Doubleday, 1957.

Huxley (Aldous), *Brave new world*, The Albatros Continental Library, París, Ed. Didier, 1947.

Infield (Henrik F.), *Utopia and experiment*, Nueva York, Ed. Frederick A. Praeger, 1955.

Jung (C. G.), *L'homme à la découverte de son âme*, prefacio y adaptación de Roland Cahen, París, Petite bibliothèque Payot, 1963.

Jung (C. G.), *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, prefacio y trad. de Yves Le Lay,Ginebra, Librairie de l'Université Georg et Cie., 1967; *L'âme et la vie*, textos esenciales reunidos y presentados por Rolande Jacobi, trad. por Roland Cahen e Yves Le Lay, París, Buchet-Chastel, 1963.

Kiang-Shi-Yi, *Essai sur les doctrines socialistes en Chine*, tesis de Derecho, Lille-París, 1925.

Langlais (Xavier de), *L'Ile sous cloche* (versión francesa de la novela bretona *Enez ar Rod*), Nantes, Ed. Aux Portes du large, 1946.

Le Flamanc (Auguste), *Les utopies prérévolutionnaires et la philosophie du XVIIIe siècle*, París, Librairie philosophique J. Vrin, 1934.

Mandeville (Bernard de), *La fable des abeilles ou les vices privés font le bien public*, introd., trad. y notas por Lucien y Paulette Carrive, París, Ed. J. Vrin, 1974.

Mannheim (Kari), *Idéologie et Utopie*, trad. de la ed. inglesa de Pauline Rollet, prefacio de Louis Wirth, París, Librairie Marcel Rivière & Cie., 1956.

Montesquieu (Charles de), "Histoire des Troglodytes", en *Lettres persanes*, introd. por Henri Barckhausen, 2 vol., París, Droz, 1932.

More (Thomas), *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivuus de optimo relpublicae statu deque nova insula Utopia*, Lovaina, 1516; *Utopia; or the best state of a republique weale*, trad. por Ralph Robinson, Londres, 1551, en *Complete works*, edit. por Edward Sturtz SJ y J. H. Gexte, Yale University Press, 1965.

Morris (William), *News from Nowhere*, Londres, 1890; *Nouvelles de Nulle Part*, París, Ed. Aubier-Montaigne, 1957.

Mucchielli (Roger), *Le mythe de la cité idéale*, París, PUF, 1960.

Mumford (Lewis), *The story of utopia*, 1922, reeditada por The Viking Press, Nueva York, 1962.

Orwell (George), *Nineteen eighty four*, Londres, Ed. Secker & Warburg, 1965.

Owen (Robert), *The Book of the New moral world*, Londres, 1836.

Platon, *La République*, colección Universités de France, París, 1934-1943.

Pons (E.), "Les langues imaginaires dans le voyage utopique", en *Revue de Littérature comparée*, pp. 55 ss, París, 1932.

Rabelais (François), *Œuvres complètes*. Texto establecido y anotado por Jacques Boulenger, ed. revisada y completada por Lucien Scheler. Cf. cap. LII, pp. 147-159: "Comment Gargantua feist bastir pour le Moyne l'abbaye de Thélème", y ss.

Rank (Otto), *Le traumatisme de la naissance*, París, Petite bibliothèque Payot, 1968.

Rétif de la Bretonne (Nicolas Edme), *La découverte australe par un homme volant ou le Dédale français*, prefacio de Jacques Lacarrière, París, France Adel,

Reverdy (Antony), *Morelly. Idées philosophiques, économiques et politiques*, Poitiers, 1909.

Rihs (Charles), *Les philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII*e* siècle*, París, Ed. M. Rivière, 1970.

Ruyer (R.), *L'utopie et les utopies*, París, PUF, 1950.

Saint-Simon (Claude-Henri de), *La physiologie sociale*. Obras escogidas con introducción y notas de Georges Gurvitch, París, PUF, 1965.

San Agustín, *La Ciudad de Dios*, Biblioteca Agustiniana, *Obras completas*, en especial los libros XI-XXII: "Las dos ciudades", París, Desclée de Brouwer, 1959.

Servier (Jean), *Histoire de l'utopie*, col. "Idées", NRF, Gallimard, 1967.

Swift, *Œuvres complètes*, Encyclopédie de la Pléiade, París, NRF, Gallimard.

Utopies (obras colectivas), *Les Utopies à la Renaissance*, Coloquio Internacional en la Universidad Libre de Bruselas, abril de 1961, París, PUF, 1963.

Vairesse (Denis d'Allais), *The history of the Sevarites or Severambi, by Captain Siden*, Londres, 1695 y 1679.

ÍNDICE